ZNAK

MIESIĘCZNIK

111

KRAKÓW

Rok XV WRZESIEŃ (9) 1963

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Halina Bortnowska**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Sekretariat czynny w godz. 10—15
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
kwartalnie . . . . „	36.—	kwartalnie . . . . „	50.40
półrocznie . . . . „	72.—	półrocznie . . . . „	100.80
rocznie . . . . . „	144.—	rocznie . . . . . „	201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 18. VI. 1963 Druk ukończono we wrześniu 1963
Format A-5 Papier druk. mat. kl. V 61×86 65 g Ark. druk. 9
Zam. nr 210, 10. VI. 1963 Nakład 7.000+350 egz. F-6

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład 7 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK
ROK XV Nr 111 (9)
Wrzesień 1963
KRAKÓW

JEAN DANIÉLOU

W POSZUKIWANIU STYLU

EPOKĘ dzisiejszą cechuje występowanie we wszystkich dziedzinach: naukowej, artystycznej, moralnej, religijnej — pewnych zjawisk pokrewnych i równoległych [1]. Z jednej strony jest to kwestionowanie wszystkiego, co poprzednie pokolenia uważały za trwały dorobek. Z drugiej strony poszukiwanie kontaktu z rzeczywistością, z człowiekiem w jego konkretnej egzystencji. Ale trudno niekiedy wyróżnić, co w tych dwóch postawach jest sztuczne, a co autentyczne. Szał niszczenia przechodzi wszelkie granice, podobnie i niecierpliwość tworzenia. Tylko cierpliwość rozstrzygnie ostatecznie; ale można przynajmniej próbować zgadnąć, za czym się opowie.

W chwili śmierci Prousta Jacques Rivière porównywał jego dzieło do „rozsypki atomów": obraz uderzająco aktualny na dziś. Świadomość dezintegracji naznaczyła głęboko nasz czas: można powiedzieć, że odnajdujemy ją we wszystkich dziedzinach. Dotknęła wszelkich ustalonych struktur, które dziewiętnastemu wiekowi dawały wygodne poczucie bezpieczeństwa. Wyraża niezgodność między przeżytym doświadczeniem a jego zastanymi ramami. Jak zinterpretować ten rozdźwięk, to zadanie przed nami. Być może sens jego jest głęboko ambiwalentny. Niemniej trzeba skonstatować fakt jego istnienia.

Co Rivière stwierdził u Prousta, to pewnego rodzaju dezintegrację tego zwartego, konsekwentnego wyobrażenia, jakie człowiek ma o sobie samym. Proust redukował psyche do ciągu kolejnych stanów świadomości, bez organicznej więzi i bez celowości. Pod tym względem zapożycza się od niego cała powieść współczesna. Rozwija ona film nieciągłości psychicznej. Odrzuca jako sztuczną

---

1 Przekład z „Etudes", luty 1963.

wszelką próbę tworzenia charakterów. Są tylko sytuacje, które się powtarzają, a doskonale można porządek ich odwrócić.

Ten wstręt do formy wpływa i na styl. A raczej kwestionuje w ogóle wszelki styl, bo styl to właśnie pewna forma, porządkowanie elementów zdania. Surrealizm i inne prądy po nim usiłowały rozbić styl, by wyzwolić elementy i kazać im żyć własnym życiem, bez porządkującej kontroli intelektu. Analogiczne spostrzeżenie nasuwa ewolucja sztuki figuratywnej, kwestionująca obiektywny układ przedmiotów, aby wyzwolić bezpośrednią wymowę barw.

Chociaż w surrealizmie podszyła się pod autentyczną potrzebę wątpliwa filozofia, pozostaje on zarówno ciekawą, jak znamienną próbą. Świadczy, że bezwzględna hegemonia jakiegoś stylu prowadzi nieuchronnie do zdegenerowanego akademizmu, a wyzwolenie elementów warunkuje odnowę ekspresji. Jacques Fontaine wykazał, że rola Izydora z Sewilli w historii kultury polegała na tym, iż rozłożył on kulturę antyku na jej „składniki gramatyczne", a to umożliwiło narodziny kultury merowińskiej, która posłużyła się tymi składnikami w sztuce wychodzącej z zupełnie innych doświadczeń i zmierzającej do nowego stylu.

Można zapytać, czy kultura naszego czasu nie jest w swym głównym nastawieniu „gramatyczna". Chętniej rozkłada język na czynniki pierwsze, niż składa z nich zdania. Poszukiwania Audibertiego czy Queneau sytuują się przede wszystkim na tym poziomie. Chodzi o uwolnienie słowa od zwyczajowych skojarzeń, przywrócenie mu twórczej żywotności, wydobycie go nawet ze sztucznej pisowni, by mogło się bezpośrednio łączyć z transkrypcją dźwiękową. Należałoby nawet zapytać — z Walterem Ongiem — czy pismu alfabetycznemu nie grozi niebezpieczeństwo i czy nie zanosi się na to, że zastąpi je ideogram.

Analogiczne spostrzeżenia można by zrobić z punktu widzenia prezentacji naukowej. Fizyka współczesna podkreśla konwencjonalny charakter wszystkich swoich hipotez. Można zawsze postawić sobie nową tematykę i przekonać się, jakie prawa z niej wynikną. Odzyskuje tu aktualność Epikur ze swą koncepcją świata atomów, który nie ma nigdzie swego centrum i może być rozpatrywany z nieskończonej ilości punktów widzenia. Wszelki dogmatyzm wydaje się roszczeniem naiwnym.

To zniecierpliwienie konwencjami objawia się także w moralności. Tu dochodzimy do stref niebezpieczniejszych, bo ściślej złączonych z tym, co zasadnicze. Jasne jest przede wszystkim, że każde społeczeństwo zakłada pewną liczbę konwencji, rytów, które są jakby zapisem wielowiekowych doświadczeń. A właśnie to człowiek dzisiejszy w pierwszym rzędzie kwestionuje. Tego rodzaju dążność grozi zubożeniem, bo obyczaje ludów stanowią jeden

z aspektów cywilizacji. Kasowaniu różnych więzi społecznych towarzyszy atomizacja społeczeństwa, w którym jednostka czy dwoje ludzi żyją coraz bardziej autonomicznie, traktując jako coś narzuconego obowiązki płynące ze współżycia.

Czy i jak dalece protest przekracza tu swój pierwotny cel i uderza nie tylko już w konwencje społeczne, ale w stosunki międzyludzkie w ich nieprzemijającej rzeczywistości, to sprawa, do której powrócimy. Lecz trzeba przyznać, że i na tym głębszym poziomie daje się dziś stwierdzić ostry rozdźwięk między moralnością „wyuczoną" a jej autentycznymi wymaganiami. Formalna zgodność z przepisami moralnymi odczuwana jest często jako faryzeizm, niezwiązany z prawdziwym głosem sumienia. Nie inaczej miłość bliźniego ograniczona do podobnie myślących i regulująca swoje konto gestami zewnętrznymi. Legalny posiadacz bogactw nie uważa siebie za złodzieja — nie zastanawiając się, że bogactwa te odjęte zostały biednym, mającym do nich naturalne prawo.

Zakwestionowanie, o którym mówimy, może iść bardzo daleko: uderzać nie tylko w pseudomoralność, ale i w wartości podstawowe. Niewątpliwie to jeden z najbardziej newralgicznych punktów ogólnego złego samopoczucia naszych czasów. Zbyt daleko idące ataki wyrażają często autentyczny głód moralny, który nie znajduje jeszcze w pełni własnej drogi. Byłoby błędem mówić tu o amoralizmie. Przeciwnie, istnieje w naszej epoce bardzo żywa wrażliwość moralna, szuka jednak swoich realnych zastosowań w nowych kontekstach i w nich pragnie się wyrazić.

Moralność sytuacyjna zbiega się tu z relatywizmem naukowym i sztuką niefiguratywną. Nie ma mowy o odrzuceniu reguł w ogóle, ponieważ wszelka aktywność zakłada jakieś minimum praw. Ale dla człowieka dzisiejszego punktem odniesienia dla reguł nie jest struktura obiektywna i uniwersalna. Reguły są czymś dowolnym. Każdy tworzy prawo sam dla siebie, wybiera hipotezę, na której buduje swoją egzystencję. Większość współczesnych pisarzy — Sartre, Camus, Malraux — to moraliści. Ale każdy z nich ma moralność własną. Trudność pojawia się, gdy staje przed nimi sprawa zaangażowania politycznego, które zakłada obiektywny punkt odniesienia. Stąd dotkliwy niepokój, jaki w nich wszystkich budzi ta sprawa, oraz ich niezdolność do odpowiedzi.

Zresztą na planie politycznym stwierdzamy ten sam fenomen dezintegracji. Jesteśmy świadkami ogólnego kryzysu ideologii, czyli właśnie ustalonych zespołów pojęć. Rozwój sytuacji światowej raz po raz wzywa do zajęcia stanowiska, a reakcje ludzkie okazują się nieprzewidziane. Tradycyjne, wygodne kategorie prawicy i lewicy tracą sens.

W dziedzinie religijnej wreszcie stwierdzamy analogiczne symptomy. I tu również dezintegracja może sięgnąć płycej lub głębiej. W sferze najbardziej zewnętrznej autentyczne dążności religijne ścierają się z pewnymi konwencjonalnymi formami, przynależnymi do stylu poprzedniej epoki i nie odpowiednimi dla doświadczeń dzisiejszych. Tak jest z pewnymi formami pobożności, lub z bizantyńskimi dworskimi przeżytkami, jakie znajdujemy tu i ówdzie w rytuale. Na głębszym poziomie — i tu wzrasta niebezpieczeństwo — same struktury obiektywne budzą niecierpliwą reakcję. Teologia negatywna współbrzmi ze sztuką niefiguratywną i z moralnością sytuacyjną, gdy kwestionuje wszelką prezentację tajemnicy. Na innym planie instytucje chrześcijańskie krytykowane są jako deformacja chrystianizmu, uważanego jedynie za „ferment", który ma przeniknąć w niechrześcijański świat.

Wreszcie krytycyzm religijny idzie u wielu ludzi dzisiejszych tak daleko, że uderza w same religie, w tej mierze, w jakiej są one światopoglądami — znów więc atakowana jest „racjonalna prezentacja". Nie mówię tu o ateizmie w ścisłym znaczeniu tego słowa. Ateizm integralny — a jest to zjawisko rzadkie — pociągnąłby za sobą atrofię zmysłu sakralnego a to inna sprawa i nie dotyczy rozważań niniejszych. — Mówię o poszukiwaniach religijnych, które wzdragają się przed jakimkolwiek dogmatem i Kościołem, widząc w tym ograniczenie. Raz jeszcze spotykamy tutaj protest w imię autentycznego doświadczenia, przeciw sformułowaniom, które wszystkie wydają się deformacjami. Emanuel Berl pisał, że nigdy nie spotkał ludzi całkowicie niereligijnych, lecz spotkał wielu takich, którzy w żadnej instytucjonalnej teologii nie rozpoznawali rysów takiej religii, jakiej szukali.

*

W tym krótkim bilansie podkreśliliśmy parokrotnie, że powszechne zjawisko dezintegracji odnosi się do najróżniejszych dziedzin. Powinno by to nas przygnębiać. Ale właśnie to złe samopoczucie niech będzie punktem wyjścia dla refleksji. Nie chodzi o to, by hurtem potępiać opisane przez nas reakcje jako nieusprawiedliwione. Te reakcje są zbyt powszechne i mają zbyt wiele aspektów pozytywnych, by nie odpowiadały pewnej rzeczywistości w obecnej sytuacji człowieka.

Lecz jednocześnie trzeba koniecznie w tej masowej postawie wyróżnić szereg poziomów, planów. I w tym, powiedzmy od razu, dostrzegamy jej zbawienną rolę. Niepewność, skrępowanie, jakie ona budzi w nas, płynie stąd, że w pierwszym odruchu reakcja ta

zdaje się kwestionować wszystko. Ale właśnie dzięki analizie tego odruchu potrafimy dostrzec, co w rzeczywistości atakowanej przez krytykę okazuje się kruche i przemijające, a co potrafi się ostać okazując swą wartość i trwałość.

Zauważyliśmy już, że rozmach dezintegracji nie na wszystkich polach działał bez oporu i poniósł tu i ówdzie porażki. Pod wielu względami należy on już nawet do przeszłości. Bo też bilansuje się zawsze przeszłość. Dziś bardziej frapują nas siły konstruktywne, których działanie czujemy, niż nieuchronność burzenia. Minął czas grabarzy, zaczyna się czas budowniczych. Trzeba było najpierw zwalić pseudomarmurowe gipsy i oczyścić plac. Jest wymieciony, można budować.

Co okazało się odporne, to przede wszystkim ciężar samej historii. Nie ten ciężar, który Simone Weil przeciwstawiała Łasce. Ale waga konkretnej rzeczywistości, z którą trzeba się liczyć na codzień i nie można się od niej oderwać. Widzieliśmy, jak moraliści naszego czasu, usiłujący stworzyć sobie etykę indywidualną, rozbili się o ten konkret, toteż stale doznawali poczucia niższości i złego sumienia w obliczu krytyk ze strony marksistowskiej. Nie mówię tu w pierwszym rzędzie o wyzwalających więzach życia codziennego, rodziny, zawodu, choć byłoby o tym wiele do powiedzenia. Można stwierdzić, że obecne młode pokolenie odkrywa życie codzienne na nowo z pewnego rodzaju radosną niespodzianką i w nim styka się z dobroczynną rzeczywistością.

Ale ponad tym jest rosnące brzemię tej niezliczonej mnogości ludzi, napełniających świat, której problematyka coraz bardziej narzuca się w skali światowej i nie podobna się od niej uchylać. Człowiek dzisiejszy, czy chce czy nie chce, o wiele bardziej niż jego poprzednik wciągnięty jest w egzystencję społeczną. Było największą może intuicją Marksa, że to właśnie i dostrzegał i przewidział. Dziś jestem współodpowiedzialny za to, co się dzieje na Kubie czy w Korei. Problemy pokojowego zużytkowania energii jądrowej, podziału bogactw globu między kraje uprzemysłowione i kraje rozwijające się, to sprawy, od których nie mogę się odwracać. Rozwój tych uwarunkowań rozsadza wątłą korę ideologii politycznych, przetasowuje stosunki międzyludzkie w nowe systemy relacji.

Tylko hipochondrycy mogą się niepokoić tym witalnym rozmachem i silić się na pohamowanie go przez wszelkiego rodzaju maltuzjanizmy. Sam w sobie jest ten pęd źródłem siły i szczęścia. Może największym odkryciem Teilharda de Chardin było dostrzeżenie cudownego sensu tej olbrzymiej przygody ludzkości współczesnej. Uzasadnienia mogą się zmienić. Ważne było uświadomienie sobie wielkiej sprawy niejasno dostrzeżonej. Odkrycie przez ludz-

kość konkretnej swojej jedności i wspólnoty przeznaczenia jest niewątpliwą cechą wyróżniającą obecnej sytuacji.

Jasna rzecz, że odnowienie warunków egzystencji nieuchronnie wywraca tradycyjne wyobrażenia i ramy życia. Można w tym sensie przyznać rację Marksowi, że baza wpływa na nadbudowę, byle przy tym sprecyzować, że zmiana dotyczy układu, a nie samej substancji rzeczywistości. I może mamy tutaj wyjaśnienie procesu dezintegracji opisanego powyżej. Jest on zasadniczo rezultatem wstrząsu, jakiemu struktury istniejące uległy pod naciskiem nowych faktów. W pierwszej fazie ten napór jest przede wszystkim destrukcją — nim stanie się impulsem dla nowych struktur.

Trzeba więc stwierdzić, że przemiana warunków życia zarazem powoduje dezintegrację i ogranicza ją. Wywołuje ją w tej mierze, w jakiej — ta przemiana właśnie — obala struktury istniejące. Ale ogranicza ją w tej mierze, w jakiej dezintegracja następuje raczej na poziomie syntez niż życiowych rzeczywistości. I, jak już podkreśliliśmy, wyzwala elementy zdolne wejść w skład nowej syntezy.

Tu dochodzimy do drugiego z kolei typu „odporności". To, co w kolejnych uwarunkowaniach historycznych formuje odrębny styl tych przejściowych etapów, samo jest czymś trwałym, pewnym zespołem faktów ludzkich. Ta rzeczywistość człowieka nigdy nie istnieje w stanie czystym. Nic bardziej fałszywego, jak chcieć oddzielać człowieka od wszczepienia w cielesność i zanurzenia w historię: nie może on egzystować inaczej jak pod jej ciśnieniem. Lecz jego rzeczywistość nie roztapia się w historii. Przeciwnie, porządkuje ona historię i nadaje jej sens.

To natomiast, co w toku historii ulega zakwestionowaniu, to pewien obraz człowieka — związany z minioną historyczną sytuacją. W ten właśnie obraz uderza dezintegracja. Lecz jednocześnie bieg historii nie może się obejść bez człowieka. Przekształcenia techniczne i socjologiczne prędko stają u kresu swych możliwości. Muszą poszukać tego, co im nada sens. Ostatecznie przynoszą z sobą więcej problemów niż odpowiedzi na nie. I wówczas odnajdują — jako brak i jako potrzebę — owe wartości, które na razie zlikwidowały. Styl i systematyka owych wartości nosiły piętno minionej epoki i to uległo zniszczeniu — niemniej bez wartości obejść się nie podobna.

Dzisiejszy więc problem polega na wszczepieniu nieprzemijających walorów ludzkich w kontekst obecnej sytuacji historycznej. Jest to konieczne zarówno dla sytuacji historycznej, jak i dla wartości ludzkich. Ta pierwsza nie może bez owych wartości stać się cywilizacją, a wartości żyć mogą tylko wszczepione w rzeczywistość historyczną. Jawiące się tu trudności pochodzą zresztą z obydwóch

stron. Nowe siły historyczne odnoszą się nieufnie do nieprzemijających walorów ludzkich, bo widzą je w formach dawniej ukształtowanego stylu: odrzucają wartości razem ze stylem. Z drugiej strony same wartości nie bez trudu pozbywają się swojej szaty formalnej: nie jest łatwo jedną prawdziwą tradycję wyróżnić wśród wielu tradycji przemijających.

W praktyce problem sprowadza się do dwóch spraw pokrywających cały zakres antropologii. Pierwsza, to przekształcić w ludzkie zjednoczenie tworzący się kolektywny świat. Pojawienie się solidarności wszechświatowej, wskazaliśmy na to powyżej — to jeden z rysów charakterystycznych obecnej cywilizacji. Ale ta solidarność może przybrać formę, która roztapia w sobie osobę ludzką. Osoby ludzkie przyswoić sobie muszą wewnętrznie tę solidarność, aby się stała narzędziem autentycznego zjednoczenia. To przejście od *Gesellschaft* do *Gemeinschaft.*

Druga sprawa, to stosunek do Boga i do całej sfery sakralnej. Krytyka dzisiejsza zaatakowała tu pewien styl, który nie odpowiada już doświadczeniu człowieka współczesnego. Lecz z drugiej strony doświadczenie współczesnego człowieka nie będzie pełne, jeśli nie obejmie stosunku do Boga — religii. W chwili obecnej Sobór wydaje się najbardziej ważkim wyrazem tego spotkania świata współczesnego i religii. Chrześcijaństwo stawia pytanie światu dzisiejszemu a świat dzisiejszy stawia pytanie chrześcijaństwu. Sobór wyraża ten dialog. I w tym jest istota rzeczy. Bo o to chodzi, żeby nawiązał się dialog.

Jean Daniélou
tłum. K. C.

STANISŁAW GRYGIEL

INEZ ZABIJA MIŁOŚĆ

Czyniłem gesty miłości, ale miłość nie przyszła.
(J.—P. Sartre, *Diabeł i Pan Bóg*)

GDYBY istniał Bóg — ta myśl przewija się przez całe dzieło Sartre'a, może wbrew niemu samemu, wzbudzając w czytelniku tęsknotę metafizyczną — istniałby ktoś, kto mógłby poznać „istotę nieznaną" w jej właściwych wymiarach; istniałby ktoś, kto byłby zdolny uchwycić człowieka w jego istnieniu podmiotowym. [1] Tylko Bóg mógłby zrozumieć człowieka bez równoczesnego uprzedmiotowienia go przez swoje poznanie. Uprzedmiotowienie, według Sartre'a, powoduje rozszczepienie poznanego na podmiot (jeśli poznane jest człowiekiem) i przedmiot, który nie jest niczym innym jak tylko wytworem poznającego. W tego rodzaju poznaniu świadomość poznaje jedynie przedmiot czyli swoje własne wytwory. Cała reszta (ta właśnie, o którą chodzi) wymyka się świadomości poznającej. Tylko Bóg poznawałby inaczej. Tylko On, i nikt więcej, mógłby „dotknąć się" niejako „twarzą w twarz" podmiotu poznawanego. Sytuacja, jaka powstałaby na skutek pojawienia się stosunku „Bóg — człowiek—podmiot", byłaby jedyną możliwą sytuacją nie będącą piekłem. Bóg obejmowałby człowieka i wymierzałby mu sprawiedliwość jako podmiotowi czyli — najgłębszej rzeczywistości ludzkiej. I może tylko wtedy odsłoniłaby się droga

1 Jean-Paul Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, w *Dramatach*, Warszawa 1956, tłum. J. Kott. Wszystkie cytaty dajemy według tego wydania. W artykule *„Muchy" — dramat o ludzkim istnieniu* („Znak", nr 106) próbowaliśmy odczytać utwór Sartre'a w świetle jego filozofii. To samo chcemy zrobić obecnie z jego drugim dramatem *Przy drzwiach zamkniętych*. Dla lepszego zrozumienia niniejszych rozważań dobrze by było zapoznać się z rozwiązaniami zawartymi w tamtym artykule.

Nb. Słowa „podmiot" używamy tutaj w znaczeniu sartrowskim. Jest nim wolność-przeżycie-istnienie-stwarzanie, a nie „ja", które jest dane jako „istniejące" w postaci syntezy aktów przeszłych. Osoba-podmiot natomiast stanowi syntezę przeszłości z teraźniejszością, czyli chwilą obecną, chwilą stwórczą — jest to świadomość stwórczo związana z przedmiotem.

do drugiego człowieka oraz do innego kontaktu z jego rzeczywistością. Niestety, Boga nie ma. Są tylko ludzie, którzy Go pragną i którzy nie mogą o Nim zapomnieć.[2] Dla Garcina jest tylko Stella a dla Stelli jest tylko Garcin. Nie ma nikogo „trzeciego" — są tylko ludzie, nie ma Boga i dlatego nie można stworzyć ogólnoludzkiego humanizmu.

Mówimy celowo, że Garcin „jest", że Stella „jest", ponieważ są oni dla siebie raczej bytami (a właśnie o bytach mówimy, że „są" w przeciwieństwie do ludzi, którzy „istnieją"), niż „istnieniami". Przyczyną tego jest ich własna myśl, która myśląc tematycznie „ubytowia" drugiego i siebie-przeżycie.

W dramacie, o którym piszemy w tym miejscu, myślą tą jest Inez. Twierdzimy zatem, że Inez nie jest ściśle rzecz biorąc osobą, ale myślą zarówno Garcina, jak i Stelli. Inez przedstawia niejako ich wyeksterioryzowane *cogito* uprzedmiotowiające.[3]

Człowiek stanowi sam dla siebie przekleństwo, ponieważ jako świadomość, która nie tylko „przeżywa", lecz także tetycznie zachowuje się wobec rzeczywistości, tzn. wytwarza przedmioty — pewne treści, stwarza sobie obraz siebie i świata, obraz, który z konieczności, mającej źródło w strukturze świadomości-nicości, neguje. Człowiek neguje wszystko i nie może się powstrzymać od tego rodzaju postawy. Przedmioty zależą całkowicie od niego. Dlatego może on je „obrabiać", może się względem nich zachować jak technik, który nie liczy się z przedmiotem, jakikolwiek by on nie był, ponieważ z góry zakłada w nim brak świadomości i woli. Człowiek ten tak samo postępuje względem siebie samego — siebie także „obrabia" i nie może inaczej. Stwarza więc siebie i drugich — robi siebie i drugich takimi, i natychmiast desolidaryzuje się ze swoim „produktem". Walczy ze sobą i z innymi i ta walka tworzy główny i jedyny wątek jego istnienia. Istnienie jest stwarzaniem i negacją.

Produkt, nazwany przez Sartre'a naturą, stanowi tzw. alienację, z którą „wyalienowany" nie ma nic wspólnego. Narzuca mu ona zewnętrzne determinacje pozbawiające go sprawczości a więc i wolności.

Podmioty narzucają sobie nawzajem „naturę" „rozszczepiając" się a przynajmniej usiłując tego dokonać. Natura jest grzechem pierworodnym podmiotu.[4] Umiejscowia go bowiem tam, gdzie nie ma dla niego miejsca — w świecie przedmiotów, w świecie rzeczy poddających się jak wosk zewnętrznemu działaniu.

---

2 J.—P. S., *Situations*, Paris 1947, t. I, s. 153, 154, 289.

3 Może warto byłoby wykorzystać tę „dwuosobowość" na scenie teatralnej.

4 J.—P. S., *L'être et le néant*, Paris 1943, Gallimard, s. 321, 332, 349, 481.

Mówiąc, że nieszczęście człowieka płynie stąd, iż istnieje „drugi", mamy na myśli dwa zagadnienia: istnienie drugiego konkretnego człowieka, który może nas uprzedmiotowić, czyli „unaturzyć", oraz swoje własne istnienie, które w stosunku do siebie samego może zająć zewnętrzny „punkt widzenia" niczym nie różniący się od tego, który zajmuje względem nas rzeczywisty drugi człowiek. Życie zatem w świecie przedmiotów, jako jedna z treści stworzonych przez kogoś; życie w obliczu innych wolności stanowi upadek pierworodny. Ponieważ „punkt widzenia" dany nam jest w naszym własnym przeżyciu *(conscience non positionnelle de soi)*, zatem nasze własne istnienie jest „upadkiem". Odczuwamy z tej przyczyny wstyd. Wstydzimy się swojego zobiektywizowania. Przedstawia ono bowiem degradację świadomości.

Z zajętego przez nas samych punktu widzenia „drugiego" tak samo nie możemy dostrzec naszej własnej prawdy podmiotowej. [5] Prawdą tą jest, jak wiadomo, wolność-przeżycie. Przeżycia nie można uchwycić w żadną siatkę treści-przedmiotów przez nas stworzonych. Przeżycie-podmiot ucieka przed stematyzowaniem. Można je tylko przeżyć, nic więcej. Ale moment przeżycia jest właśnie tym przeżyciem, które chcieliśmy „uchwycić".

Gonimy się jak drewniane konie na karuzeli i nigdy się nie połączymy.

Gdyby istniał Bóg... Ten smutny refren powtarza się na kartach Sartre'a z natręctwem obsesji. Ale co by się stało wówczas z człowiekiem?... [6]

Przeżycie i poznanie, chociaż występują zawsze razem, to jednak nie są tym samym. Przeżycie nie wychodzi do przedmiotu. Jego przedmiotem jest niejako samo poznanie, sam akt „dziania się"; poznanie przeżywa siebie jako poznanie. Dalej przeżycie nie wychodzi. Drugiego natomiast człowieka mogę jedynie poznać (uprzedmiotowiam go wtedy i oddziaływuję na niego [7]), jeśli go zaś przeżywam, to znaczy, że ja jestem przez niego poznawany, czyli że ja z kolei pozwalam drugiemu się uprzedmiotowić. Nie ma wyjścia z tej sytuacji; albo ja degraduję drugą świadomość, albo jej pozwalam siebie degradować. W obydwóch wypadkach dzieje się coś złego, od czego człowiek nie może się uwolnić. Jest rzeczą niemożliwą żyć wśród ludzi bez tego, aby oni nie stali się przedmiotami dla nas i dla siebie (sami się tematyzują) a my dla nich i także oczywiście dla siebie. [8] „Rozszczepiamy" sie-

---

5 Por. przypis 1.

6 Por. dramat Sartre'a *Diabeł i Pan Bóg*, w „Dialogu", 1959, nr 9, s. 67.

7 Poznanie u Sartre'a posiada charakter aktywny, stwórczy, coś jak poznanie Boże w filozofii chrześcijańskiej.

8 J.—P. S., *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, Gallimard, t. I, s. 186.

bie nawzajem. Nawzajem zależymy niewolniczo od siebie i nawzajem stanowimy dla siebie zagrożenie. Zdani jesteśmy na łaskę, on — moją, ja — jego, na łaskę, nad którą nie mamy żadnej władzy. Czyż bowiem świadomość może nie uprzedmiotowiać, jeśli do jej struktury należy tematyzowanie?

...uszanowanie wolności drugiego jest słowem pustym. [9]

Jeśli nie można uszanować podmiotu, nie można uszanować wolności.

W tym miejscu Sartre dopatruje się źródła pojęcia i poczucia winy. Jest nim istnienie nasze w obliczu drugiego; ponieważ ktoś kogoś musi zdegradować (w końcu będzie to degradacja obustronna). Jesteśmy niewolnikami swojej własnej wolności, swoich sądów wartościujących, na które kto wie, czy mamy jakikolwiek wpływ. Żyjemy dlatego w ciągłym zagrożeniu, samotni, opuszczeni *na łonie wolności drugiego.* [10] Szamoczemy się w obronie przed myślą tematyzującą drugiego a drugi — przed naszą. I wiadomo, że nigdy nie nastanie stan pokoju. Charakter bowiem *cogito* jest tego rodzaju, że

istotą stosunków pomiędzy świadomościami nie jest „Mitsein", lecz konflikt. [11]

Dla Sartre'a słowa p o z n a n i e, s t w a r z a n i e, p o s i a d a n i e wyrażają tę samą rzeczywistość ujętą tylko w innym aspekcie. Dlatego możemy powiedzieć, że walka pomiędzy ludźmi przybiera formę dążenia do zawładnięcia drugim. Posiadanie drugiego stanowi najlepszą i jedyną obronę przed nim. Jeżeli bowiem mogę powiedzieć o czymś „moje", to znaczy, że jestem tego czegoś fundamentem, że to coś zależy całkowicie ode mnie, że w danym stosunku ja jestem podmiotem. Jeśli „moją" jest jakaś rzecz, nie stało się żadne nieszczęście. Ale jeśli „moim" jest drugi człowiek?... Rzeczy czekają, abym je uprzedmiotowił. Ten las i tamta rzeka, ten dom z ogrodem są „w-sobie" (*en-soi*), nie wychodzą poza swoją rzeczywistość, która jest „niczym" pod względem treści. Moja misja polega na tym, że mam im dać „istotę" — mówi Sartre w *L'être et le néant.* Człowiek natomiast istnieje „dla-siebie" (*pour-soi*), sam się stwarza. Sam bowiem wychodzi poza swoją rzeczywistość, która stanowi także nicość esencjalną. Wobec niego n i e m a m ż a d n e j m i s j i. A mimo to postępuję, jak gdybym ją miał, właśnie na skutek tego wychodzenia „poza-siebie".

Nikt jednak nie chce skapitulować ani przed swoją, ani przed cudzą myślą, dzięki której dokonuje się wyjście. I chociaż zdaje

---

[9] *(...) le respect de la liberté d'autrui est un vain mot. EN*, s. 480.

[10] *EN*, s. 329.

[11] *L'essence des rapports entre consciences n'est pas le „Mitsein", c'est le conflit. EN*, s. 502.

sobie dobrze sprawę z faktu, że nigdy jej nie zwycięży, że zawsze ulegnie jej zabójczej sile, to jednak stale próbuje jej się przeciwstawiać przez miłość, której sądzi się być podmiotem i przedmiotem. Po każdej klęsce zadanej jego wysiłkom miłosnym podnosi się na nowo i znowu je ożywia chcąc za wszelką cenę urzeczywistnić swoje sny o miłości wiedząc doskonale, że robi wszystko daremnie. Ideałem miłości, który żywi wysiłki człowieka, jest spotkanie takiego drugiego podmiotu, którego istnienie znalazłoby w nim, „kochającym", swoją rację i fundament oraz centrum swojego świata, swoją wartość ponad wszelką wartością, czyli miarę wszystkich urzeczywistnianych przez siebie wartości.[12] Byłoby to coś w rodzaju *l'en-soi-pour-soi:* jako racja uprzedmiotowiłbym drugiego, jako centrum jego „świata" — czyli przedmiot — musiałbym mu się poddać. Sprzeczności nie można urzeczywistniać dlatego właśnie, że są sprzecznościami. „Stematyzowany fundament" stanowi coś nie do przyjęcia dla filozofii Sartre'a.

W praktyce miłość, dzięki której człowiek chce zwyciężyć swoje *cogito* osamotnione i ustawicznie degradujące rzeczywistość ludzką, schodzi do szukania w drugim przyjemności pozwalającej zapomnieć o nędzy, przerażeniu i nudzie, jakie niesie ze sobą każda chwila istnienia.

Tę tragiczną sytuację zamkniętego trójkąta „ja — ty — moja i twoja myśl" doskonale obrazuje dramat *Przy drzwiach zamkniętych.*

Niejeden „światlejszy" czytelnik, a nawet kaznodzieja, „naciął się" na tym dramacie biorąc go za opis ewentualnego piekła w zaświatach. Nic oczywiście bardziej fałszywego. Rzecz dzieje się tu, na tym konkretnym świecie. Dlaczego zatem bohaterowie znajdują się w stanie nieboszczyków? Odpowiedź jest prosta; trzeba tylko pamiętać, że istnienie ludzkie zamienia się ciągle w przeszłość, w byt *en-soi,* czyli w przedmiot, o którym inni i on sam mogą wydawać sądy. Nasza przeszłość jest wobec nich bezradna. Śmierć odda nas im całkowicie. Ale dopóki tli się w nas przeżycie-myśl, dopóty znajdujemy się poza zasięgiem wartościowania dokonywanego przez innych. Dopiero śmierć zamienia nas w totalne *en-soi,* czyli w całkowity przedmiot.[13] Dlatego Sartre chcąc pokazać człowieka całkowicie uprzedmiotowionego musiał go umieścić w czymś w rodzaju świata pozagrobowego.

Otóż rzecz dzieje się tu, na tym konkretnym, widzialnym świecie. Ludzi na nim jest wiele, przechodzą obok nas, myślą o nas —

---

[12] *EN*, s. 435 i n.

[13] Por. rozważania Sartre'a o śmierci w *EN*.

koledzy Garcina z redakcji, Piotr Stelli itp., ale nie wszyscy są ważni dla dramatu. Na scenie przewija się całe życie społeczne. W tym pokoju, w którym Kelner zamknął Stellę i Garcina, znajduje się wiele innych osób żyjących, lecz sytuacja Garcina i Stelli (a więc i samego dramatu) kształtuje się tylko w obrębie ich wzajemnego stosunku do siebie. Zaangażowali się wyłącznie w siebie. Tym samym inni stali się dla nich nieważni, albo ważni o tyle, o ile wydają opinie mogące zaciążyć na ich stosunku do siebie. Inni ludzie znajdują się w takich samych własnych sytuacjach.

W wielkim, przepełnionym ludźmi świecie spotkało się (czy też może Kelner „nadział" ich na siebie) dwoje ludzi: Józef Garcin z Rio, kat swojej żony, dziennikarz pacyfista uciekający przed wojną i skazany za dezercję (czyli za „tchórzostwo" — „tchórz" szuka racji) na śmierć, oraz Stella Rigault z Paryża, żona starego bogacza, morderczyni własnego dziecka (co spowodowało samobójstwo jego ojca), którą jakiś Piotr uważa za czystą jak kryształ. Zarówno dla Garcina, jak i dla Stelli jest rzeczą zupełnie obojętną, kto to jest, kogo każde z nich spotkało. Równie dobrze mogła to być inna osoba. Ale jest rzeczą konieczną, aby jakaś osoba była w polu widzenia. Zawsze bowiem musi być w naszym życiu jakiś drugi, przynajmniej my sami. I z tej właśnie sytuacji — pokoju nie można w żaden sposób wyjść.

Drzwi są zamknięte z tamtej strony.

Być może, że między Garcinem a Stellą wszystko by się dobrze ułożyło, gdyby Stella nie miała „rywalki" (i Garcin też), która wciska się pomiędzy nich. Jest nią jego i jej m y ś l, upersonifikowana w postaci Inez.

Wprowadzony przez Kelnera do pokoju Garcin jest sam. Nie mówi ani słowa. Dopiero kiedy przerażenie wyrywa mu okrzyk „kelner!", budzi się jego myśl. Właśnie wtedy zjawia się w pokoju Inez... Zrodziło ją przerażenie Garcina.

Garcin zaczyna z nią, to jest ze samym sobą, rozmawiać.

Inez: *...Pan jest katem...*

Garcin: *...A po czym, jeśli łaska, poznaje się katów?*

Inez: *Wyglądają, jakby czuli strach.*

Dialog ten stanowi coś takiego, jakby przeżycie (*conscience non positionnelle de soi*) rozmawiało z myślą (*conscience positionnelle*). Garcin-przeżycie boi się. Przeszłość nie należy do niego, przyszłość wymyka mu się z rąk; wisi w próżni. Nie posiada żadnych „racji", żadnych „znaków", na których mógłby się oprzeć. Zobaczył, że jest wolny (por. rozważania o wolności w artykule *„Muchy" — dramat o ludzkim istnieniu*) i przeraził się. Usiłuje dodać sobie otuchy. Należy uporządkować, mówi sobie, swoje życie. Chce się jakoś skupić i jakoś ułożyć współżycie ze swoją myślą-Inez, czyli ze

sobą samym. Chce przestać „widzieć" siebie, czyli swoją przeszłość: w niej tylko są „znaki" i racje.

Inez: *Ja nie jestem grzeczna.*

Garcin: *Ja będę w takim razie za nas dwoje.*

I próbuje nie bać się. Ale zdradza go nerwowy tik na ustach. Spostrzegł to, a raczej spostrzegła to jego myśl-Inez zajmująca względem niego punkt widzenia drugiego.

Inez: *...Uważa się pan za dobrze wychowanego i zostawia pan swoją twarz bez dozoru. Nie jest pan sam i nie ma pan prawa narzucać mi obrazu swojego strachu.*

Garcin: *Pani się nie boi?*

Inez: *I po co się bać? Strach, to miało sens przedtem, kiedy mieliśmy nadzieję.*

Garcin czeka. Coś się przecież musi stać, coś się musi zdarzyć. W swojej samotności nie wie, co ma, ewentualnie co mógłby robić. Więc pozostaje mu tylko czekać. Ale m y ś l n i e c z e k a... zawsze „widzi" kogoś. Kelner wprowadza Stellę.

Kelner: *Więcej już nikt nie przyjdzie.*

Stella: *Ach! A więc zostajemy zupełnie sami: pan, pani i ja?... Ale dlaczego, d l a c z e g o nas tu posadzono razem?...*

Garcin: *No cóż, to przypadek. Lokują ludzi, jak mogą, w kolejności przybycia.*

Ale sam się śmieje — śmiechem Inez — z tej pociechy.

Stella i Garcin siedzą naprzeciw siebie i nie wiedzą absolutnie, co mają zrobić (w stosunku do siebie). Męczy ich niewiedza, czy oczekuje się czegoś od nich, czy też nie. Wydaje im się, że tak.

Stella: *Nie mogę znieść, kiedy ktoś czegoś oczekuje ode mnie. Zaraz mam ochotę robić coś na przekór.*

Ustami Inez odpowiada sobie drwiąco:

Inez: *Proszę bardzo. Niech pani zrobi. Niech pani to zrobi. Pani nawet nie wie, czego oni chcą.*

Dla Stelli fakt, że przez Garcina i przez Inez ma się z nią coś stać, staje się nie do zniesienia. Na dodatek jeszcze nie wie, co się ma stać. Ich bowiem twarze nic jej nie mówią, odmiennie od innych przedtem spotykanych. Garcina tak samo deprymuje konieczność bycia razem nie wiadomo po co. Wpadają więc na myśl (wyrażoną przez Inez), że może dobrze byłoby odsłonić przed sobą nawzajem swoją przeszłość. Odsłaniają ją, ale to nic nie pomaga, owszem, zaczyna się już przy tej okazji wyraźnie zarysowywać konflikt zażegnany doraźnie i wątpliwie przez Inez, która stwierdza: *Nie ma fizycznych tortur. A przecież jesteśmy w piekle. I nikt już nie przyjdzie. Nikt. Zostaniemy sami aż do końca! Czyż nie tak? Przecież tu kogoś brak, tu nie ma kata... Każdy z nas jest katem dla dwojga pozostałych.*

Co robić? Garcin proponuje separację: niech każdy siądzie sobie w kącie i nie zajmuje się drugim! Ba, ale właśnie czy to jest możliwe? Podczas kiedy Garcin usiłuje skupić swoje myśli na sobie, Stella zaraz zaczyna dialog ze swoją myślą czyli z Inez. Widzi siebie w jej oczach. Każdy gest Stelli, każdy jej uśmiech wpada na dno źrenic Inez i nikt nie wie, co tam się z nimi stanie. Nikt nie wie, co jutro zrobi ze swoim „dzisiaj". Nikt nie wie, co podszepnie mu za chwilę jego myśl. Człowiek zależy od niej całkowicie w tym, czym jest. Nieszczęście powiększa fakt, że nie można się od niej oderwać. Podlegamy jej i nią jesteśmy zarazem. W myśli bowiem znajduje się i przeżycie i to, co uprzedmiotowia. Nie posiadamy żadnego wpływu na Inez. Ona jest tak samo jak my wolnością i dlatego s k a z a n i j e s t e ś m y n a „c h w i l ę", n a ż y c i e b e z ż a d n y c h p e r s p e k t y w. Garcin radzi nie zajmować się swoją myślą i drugim. Rada sama w sobie dobra, ale czy realna? Czy w „obecnym" stanie rzeczy człowiek może zamknąć się w swoim przeżyciu siebie do tego stopnia, żeby nawet swoją myśl jakoś w przeżycie zamienić? Nie, odpowie Sartre, i słusznie. Myśl musi myśleć c o ś. Taka już jest jej „natura". Myśl musi myśleć, a nie przeżywać. Myśląc tym samym wychodzi poza siebie. Dlatego w pewnym momencie nieuchronnie Stella zaczepi się nią o Garcina a Garcin o Stellę. Zaczepienie równa się uprzedmiotowieniu... Konflikt staje się nie do uniknięcia. Tragedia polega na tym, że nie można zapomnieć o drugim.

Zapomnieć! Co za dziecińctwo! Czuję was we krwi. Wasze milczenie rozdziera mi uszy. Może pan sobie zakneblować usta, wyrwać język, ale nie przestanie pan istnieć.

Istnieć znaczy myśleć, myśleć znaczy tematyzować — uprzedmiotowiać także i siebie. Niemal zanika granica i nie bardzo już człowiek wie, czy to on sam siebie uprzedmiotowia jeszcze, czy też już jakiś konkretny „drugi". W każdym bądź razie wydaje się, że granica ta nie oddziela od siebie dwóch różnych jakości. Dialog Stelli z Inez odbywał się także (a może t y l k o) w głowie Garcina.

Na próżno wtykałem sobie palce w uszy. Gadaliście w mojej głowie. Czy zostawicie mnie wreszcie w spokoju? Nie chcę mieć z wami nic wspólnego!

Sęk w tym, że nie można nie mieć nic wspólnego z drugim. Cóż z tego, że Garcinowi zniknie z pola widzenia Stella. Na jej miejsce zjawi się ktoś inny, inny „drugi", np. jego koledzy z redakcji, albo w ostatecznym razie on sam uprzedmiotowiony przez siebie. Koledzy i on sam siebie wystarczająco potrafią „unaturzyć". „Drugi" tkwi w nas-podmiocie. Widzi nas bez przerwy. Świadomość nie posiada powiek jak oczy. Ona stale patrzy i stale widzi. Oczy świadomości są zawsze „szeroko otwarte". Jak w lustrze musi się

w nich człowiek stale oglądać. Na tym między innymi polega okropność życia; na braku powiek, na braku snu. W oczach musi być zawsze jasno. Jeśli człowiek w ten sposób zawsze się widzi i musi się z konieczności tak widzieć, „drugi" należy do jego zasadniczej struktury ontycznej. Jest mu konsubstancjalny w znaczeniu, jakie Sartre nadaje temu słowu.

Myśl jest przekleństwem człowieka, bo jest tym „drugim" względem niego. Nic więc dziwnego, że Inez wyrywa się skarga:

Nikt mnie nie uwielbiał.

Myśl nikomu nie pomogła i nigdy nie pomoże. Ona nawet nie potrafi, założywszy uprzednio, że chciałaby. Nie może pomóc i nie może chcieć pomóc. Garcinowi proszącemu właśnie o pomoc i o trochę dobrej woli odpowiada:

Dobrej woli?... Skąd mam ją wziąć? Jestem próchnem. ... Jestem wyschnięta. Nie mogę ani brać, ani dawać, jakżeż mogę panu pomóc? Sucha gałąź, dobra na podpałkę.

Myśl może tylko jedno: wślizgnąć się w skórę np. tej lub innej Flory [14], użyczyć jej swoich oczu i szeptać jej codziennie bez powodu:

No i co, moja mała? Zabiłyśmy go.

Flora nie zabiła swojego męża, ale Inez ze swej natury jest zła i dlatego ją dręczy.

Byłam tym, co nazywają kobietą potępioną. Od p o c z ą t k u potępioną, rozumiecie?

Do Inez (do swojej myśli) a nie do siebie nawzajem mają żal zarówno Garcin jak i Stella.

Garcin: ... *Nie miej do mnie żalu, Stello.*

Stella: *Nie mam.*

Inez: *A do mnie? Do mnie masz żal?*

Stella: *Tak.*

Garcin podobny robi jej zarzut.

Wystarczy, że zrobisz najmniejszy ruch, że podniesiesz rękę, aby się powachlować — Stella i ja odczujemy wstrząs.

Czy można wyjść z t e j sytuacji i stworzyć sobie i n n ą? Czy można przezwyciężyć swoją myśl? Niestety, myśl nie daje żadnej pomocy, owszem, może najwyżej stać się (i staje się nieuchronnie) przyczyną nieszczęścia ludzi, których właśnie ona wiąże ze sobą. Ponieważ tylko ona stanowi więź pomiędzy nimi, ich wzajemny

---

[14] Przeszłość Flory wskazuje także, że Inez należy utożsamić z myślą tematyzującą. Po jakimś czasie wspólnego współżycia mąż Flory denerwuje ją drobnostkami. Przez przypadek zginął pod kołami tramwaju. Wtedy Inez — myśl — doprowadziła Florę bezpodstawnymi wyrzutami sumienia do samobójstwa; Flora nie wytrzymała szeptów swojej własnej myśli; „widziała siebie z zewnątrz" a tym samym osądzała.

stosunek zależy od niej całkowicie. Jej ironia i ocena z dystansu zabijają każdy przejaw wspólnego życia, każde śmielsze uczucie i marzenie. Nie można jej robić z tego powodu zarzutu. Jeśli bowiem podstawy, na których opieramy swoje życie, są *gratuits*, zabójstwo dokonywane przez myśl nie jest zbrodnią. Służy „prawdzie". Ale mimo wszystko żal nam jest Stelli, kiedy jej ostatnie złudzenie (miłość Piotra, który widzi w niej czystość kryształu) rozbija się uderzone spojrzeniem Inez.

Z kryształu zostały okruchy,

skoro wyszło na jaw, że Stella utopiła swoje dziecko. Stella-kryształ była przedmiotem Piotra.

Stella wypadła z serca kochającego ją chłopca jak ptak z gniazda. Szuka teraz nowego schronienia w sercu Garcina, ale ten znajduje się już od dawna w takiej samej sytuacji. Zostają więc sami ze swoją myślą — Inez.

Inez: ... *Kochanie, maleństwo, już od dawna masz schronienie w moim sercu. Nie bój się, będę patrzeć na ciebie bez wytchnienia, bez zmrużenia powiek. Ożyjesz w moim spojrzeniu jak ziarnko złota w promieniach słońca. Chodź! Będziesz, czym zechcesz: źródłem albo ściekiem. W moich oczach odnajdziesz siebie taką, jaką zapragniesz.*

Innymi słowy będziesz sam sobie sędzią, nikt inny nie ma prawa wydawać takiego lub innego wyroku na ciebie, a ja będę widział w tobie jedynie podmiot. Przyrzeczenie bez pokrycia!

Każdy sądzi siebie sam swoją myślą. Ale cóż z tego, jeśli myśl nie daje ciepła, nie stwarza żadnego gniazda. Myśl jest zimna i sądzi zawsze jednako — poprzez przedmioty, a tymczasem człowiek pragnie czego innego. Dlatego Stella pluje myśli-Inez w twarz. Zwraca się natomiast do Garcina, Garcin do niej; może uda im się zbudować wspólne gniazdo, w którym byłoby im co najmniej przyjemnie, bo o niczym już innym nie można marzyć. Zaczynają się kochać... Miłość przedstawia dla nich — w ich sytuacji — jedyne możliwe wyjście, miłość rozumiana w najwęższym znaczeniu jako dawanie sobie przyjemności pozwalającej zapomnieć o rzeczywistości skrzeczącej za oknem. Z takiej miłości próbują korzystać; widzą w niej swoją ostatnią szansę, wbrew ironicznym i zjadliwym docinkom Inez. Starają się ich nie słyszeć i zagłuszyć pieszczotami. Lecz Inez bez przerwy patrzy na nich, towarzyszy ich uściskom, ich wysiłkom kochania się.

Róbcie, co chcecie. ... Ale pamiętajcie, ja tu zostanę i będę na was patrzeć. Nie spuszczę z pana oczu. Obejmując ją, będzie pan czuł moje spojrzenie. Jakżeż was obojga nienawidzę! Kochajcie się! Kochajcie! Jesteśmy w piekle i na mnie przyjdzie kolej!

Aby miłość mogła żyć, potrzebne jest zaufanie do siebie kocha-

jących się, potrzebne jest, aby każdy był dla drugiego tym kimś, kim chce być, kimś ważnym. Garcin to rozumie, ale Stella nie wie, o co chodzi, albo raczej w czym innym widzi „ważność" drugiego i ze swojego punktu widzenia ma taką samą rację jak i Garcin (moment „ważności" człowieka jest względny, jeśli zależy od niego samego. Każdy jest „bogiem" na swój wymiar). Według niej wystarczy, że daje partnerowi swoje ciało z ciepłem ust i ramion. Więcej bowiem nie ma nic do ofiarowania. Niczego też więcej czy może raczej niczego innego nie żąda od niego. Jej osobiście — w tej chwili — potrzebny jest mężczyzna. Nikt inny. Garcinowi natomiast potrzebne jest zaufanie. Stracił je bowiem w stosunku do siebie i gdzieś tam na samym dnie swojej świadomości ma się za tchórza. Dlatego chce od Stelli uzyskać zaprzeczenie swojego własnego mniemania o sobie. Stella jednak nie usiłuje zaprzeczyć. Nie rozumie sytuacji Garcina. Jej jest obojętne, czy obejmuje ją tchórz czy bohater. Najważniejsze, że mężczyzna.

Ja się na tym nie znam, kochanie! Ja nie jestem w tobie. To ty musisz rozstrzygnąć.

Inez wtrąca się pomiędzy nich bez przerwy. Ironizuje lub podsuwa Garcinowi powody, dla których postąpił tak, jak postąpił, a nie inaczej. Garcina „przejmują" wydawane przez innych sądy wartościujące jego postępowanie. Bierze je wszystkie w rachubę, obojętne czy to jego Inez je wydaje, czy cudza. Chce mieć oparcie (jak każdy „tchórz" według Sartre'a) poza sobą. Szuka motywów. Nie pomaga prośba Stelli, aby zapomniał o tym, co drudzy o nim sądzą, i zajął się jej ciałem. W swojej rozbrajającej naiwności Stella usiłuje go pocieszyć stwierdzeniem, że wszyscy umrą, jeden po drugim, że jego czyn ulegnie tym samym zapomnieniu. Cóż z tego, odpowiada jej, że nasi znajomi odejdą stąd? Zostaną nadal w nas samych. Jak długo Garcin będzie istniał, „punkt widzenia drugiego" będzie dla niego aktualny. Obecni umrą, przyjdą na ich miejsce inni i „przejmą hasło". Życie swoje Garcin zostawia bez przerwy (a kiedyś w chwili śmierci, w chwili całkowitej przemiany w *en-soi*, zostawi na zawsze) w rękach drugich, na ich łaskę i niełaskę.

Ach, za dużo myślisz!

Tyle może powiedzieć Stella. O wiele za mało dla Garcina. Garcin dobrze wie, że oprócz myślenia może być jeszcze działanie. Kiedyś działał, ale teraz, po zamianie w przedmiot, stał się „własnością publiczną". Wszyscy potępili redaktora pacyfistę. Czy może go jeszcze coś uratować? Tak, pod warunkiem, że znajdzie się przynajmniej jedna osoba, której oczy nie dostrzegą w nim tchórza. Dlatego prosi Stellę o wiarę w swoją osobę. Stella staje się jego

ostatnią szansą. Jeśli ona uwierzy w niego, on zada wszystkim kłam.

Stello, wyjdziemy z piekła!

Miażdżąca myśl-refleksja niszczy jego urojenie; Inez wybucha śmiechem i zwraca mu uwagę, że Stella powie mu wszystko, czego on zapragnie, ale nigdy sama nie uwierzy w wypowiedziane przez siebie słowa. Ją to nic nie obchodzi, że Garcinowi potrzeba zaufania przede wszystkim a nie ciała. Stella mężczyźnie, którego potrzebuje, powiedziałaby w razie potrzeby nawet, że jest Bogiem Ojcem. Pokochałaby, sama wyznaje, tak samo tchórza jak bohatera.

Stella nie może żyć bez mężczyzny, Garcin bez kogoś, kto by go nie miał za tchórza. Nie ma pomiędzy nimi wspólnej płaszczyzny porozumienia. Znajdują się na dwóch różnych planach, chociaż tak samo są „niewolni". Każdy szuka w innym czego innego (i zupełnie słusznie, jeśli n i k t nie powiedział, czego należy szukać) i dlatego między nimi nigdy nie będzie możliwe współżycie.

Garcin odpędza Stellę od siebie. Nie chce ugrzęznąć w jej oczach. Sam chce od niej odejść. Daremnie. Od drugiego nie da się odejść. Zawsze się znajdzie jakaś Stella i sytuacja się powtórzy, p o n i e w a ż I n e z b ę d z i e t a s a m a. Spotkanie z tą czy inną Stellą będzie posiadać zawsze t e n s a m c h a r a k t e r, od Inez bowiem nie można odejść: j e s t t y l k o j e d n a! Stelle mogą się zmieniać, j e s t i c h b o w i e m w i e l e. Więc może należy Garcinowi znowu z nią „paktować"? Rzeczywiście Garcin wraca do dialogu ze swoją myślą. Stella już się nie liczy.

Garcin: *Tylko wy dwie o mnie myślicie. Ona się już nie liczy. Ale ty, ty, która mnie nienawidzisz, gdybyś ty we mnie uwierzyła, byłbym ocalony. ... Ty wiesz, co to jest grzech, wstyd, strach. Były dni, że zaglądałaś w głąb własnego serca i cała drżałaś ze zgrozy. A nazajutrz nie wiedziałaś już, co myśleć, już nie potrafiłaś odcyfrować objawień wczorajszych. Tak, ty znasz cenę zła!*

Czy można z jednego czynu sądzić o całym życiu? Owszem, odpowiada Inez. Całe życie wmawiałeś sobie, że nie jesteś tchórzem, aż przyszedł czas, że życie zadało ci kłam. I nie mów sobie, że wybrałeś tak a nie inaczej. To były twoje marzenia, a marzenia nie usprawiedliwiają.

Garcina ta prawda doprowadza do wściekłości. Wyciąga ręce w stronę Inez chcąc ją zadusić. Nonsens!

Inez: *... jestem słaba, jestem oddechem, jestem tylko spojrzeniem, które ciebie widzi, tylko bezbarwną myślą, która myśli o tobie... Myśli nie można schwycić rękami. No cóż, nie masz wyboru; musisz mnie przekonać.*

Ale jak przekonać swoją własną myśl? Bezradny usiłuje się zemścić za podszeptem Stelli. Ponieważ Inez jest uparta i przekonać ją przechodzi możliwości Garcina, Garcin na przekór jej i sobie tuli się do Stelli. Myśli to jednak wcale nie deprymuje. Ona nadal funkcjonuje bez zarzutu. Garcin widzi się jej oczami. Nie może zasnąć, chociaż tak bardzo by chciał. Jego *cogito* czyni go niezdolnym do objęć. Niemal z rozpaczą i tragiczną prośbą zawartą w formie pytania zwraca się do niej.

Garcin: *Czy nigdy nie będzie nocy?*

Inez: *Nigdy.*

Garcin: *Będziesz mnie zawsze widziała?*

Inez: *Zawsze.*

Garcin przekonuje się raz na zawsze o braku wyjścia, o absolutnym braku wyjścia ze swojej sytuacji — huśtawki balansującej od Stelli do Inez (swojej myśli tematyzującej i uświadomiającej sobie zarazem całą *gratuité* swojego działania) i z powrotem. Ściśle rzecz biorąc Garcin balansuje pomiędzy swoim przedmiotem a uświadomianiem sobie, że tym przedmiotem nie jest Stella — ten drugi, niezależny od Garcina podmiot, ale zobiektywizowane jego własne „ja", które Garcin „widzi" jako coś zależnego wyłącznie od niego samego, od tej spontaniczności, jaką on sam jest. A ponieważ w spontaniczności nie ma „racji" — spontaniczność bowiem sartrowska działa bez uprzednich motywów, tzn. wolnie, Garcin nie widzi w Stelli nic więcej jak tylko swoje własne „ja" — bez racji, głupie i niepoważne. Goni za sobą — udając, że goni za Stellą. Czasem nie udaje (pozbywa się „złej wiary" na krótszą lub dłuższą chwilę) i wtedy „widzi się" w roli błazna za wszelką cenę chcącego być poważnym, co jest nieosiągalne i z góry skazane na klęskę. „Widzi", że goni swoje przedmioty-majaki. Na domiar nieszczęścia tym samym widzeniem także się uprzedmiotowia niemal niechcący.

„Punkt widzenia drugiego" będzie mu zawsze towarzyszył. Garcin nigdy nie uwolni się od niego. Jest on bowiem w nim, jest nim. „Spojrzenie" uprzedmiotowiające (*regard*) leży w samej strukturze świadomości. Na tym polega ludzka tragedia i męka.

Piekło to są Inni!

„Inni" to znaczy Inez jego własna i Inez Stelli a nie Stella (drugie istnienie), która jest tak samo jak on biedna i bezradna.

Ta ostatnia zmartwiona zwraca się do Garcina ze współczującą „miłością":

Mój skarbie!

Garcin odpowiada szorstko.

Zostaw mnie. Ona jest między nami. Nie mogę cię kochać, kiedy ona mnie widzi.

Nie rozumiejącej jeszcze wszystkiego Stelli i usiłującej w swojej nieświadomości sytuacji zabić swoją myśl Inez tłumaczy bezskuteczność wysiłków uwolnienia się od niej.

Jesteśmy ze sobą na zawsze.

Ze Stelli wydobywa się histeryczny śmiech. To samo dzieje się z Garcinem. Bohaterom zmęczonym nie pozostało nic. Będą zawsze razem, nigdy nie uwolnią się od siebie. Taka jest ich konkretna sytuacja, w której muszą żyć. Innej nie ma i nie będzie. Dlatego Garcin po długim milczeniu i namyśle podnosi się i proponuje rozkazująco:

A więc zaczynamy na nowo!

Bo Garcin chce żyć.

Kurtyna spada, lecz my prowadzimy dialog dalej, każdy ze swoją własną Inez.

Gdyby w życiu naprawdę było tak, jak w dramacie Sartre'a, gdyby pomiędzy myślą myślącą coś a miłością istniał niepokonalny rozdźwięk, co więcej, gdyby myśl niszczyła ją w zarodku, życie byłoby straszną pomyłką. Pragnienie człowieka skierowuje się ku takiej świadomości, która by go poznała „twarzą w twarz", bez zamiany podmiotu w przedmiot. W poprzek staje *cogito*-Inez, którą każdy z nas jest. Dręczy nas pragnienie i zabijająca je myśl. Myśl zabija dlatego, że sama stwarza, że nie znajduje niczego, na czym by się mogła oprzeć, ponieważ jest wolnością. Tymczasem pragnienie zachowuje się tak, jakby rzeczywiście istniały poza świadomością treści mogące służyć za „znaki". Człowiek pragnie Boga; myśl jest bezsilna na tej drodze a Bóg tylko poznaje podmioty jako takie.

Brak świadomości poznającej podmioty jako takie uniemożliwia miłość. Niemożliwy bowiem staje się kontakt „podmiotowy" pomiędzy ludźmi. Dwie świadomości stwarzające przedmioty nigdy nie dotkną się siebie nie tylko w punkcie najistotniejszym, ale w ogóle w żadnym punkcie. Przedmioty „zasłaniają" nam siebie nawzajem. Jesteśmy dlatego samotni. Nie posiadamy na ziemi (a jest tylko ziemia) nikogo bliskiego. Życie polega na uświadomianiu sobie, że jesteśmy jak ktoś, kto stracił najbliższą osobę — kochającą i ukochaną a wszyscy, którzy pozostali, zamienili się w jego wrogów. Najbliższa osoba — Bóg — nie istnieje... Są wyłącznie ludzie, przechodzący obok siebie i raniący się swoją myślą. Samotni gonią się jak drewniane konie na karuzeli i nigdy się nie dogonią, nigdy się nie połączą, chociażby ich pragnienie było niewymiernie wielkie. Dlaczego? Bo nikt nie wie, co ma gonić. Nikt nie powiedział, czy jest coś w ogóle do gonienia. A jeśli my sami coś naznaczymy sobie, gonimy swoje fikcje.

Porażka miłości nie płynie tylko z tego, że ludzkie uczucia są przemijalne wbrew naszemu pragnieniu, ale przede wszystkim z tego, że struktura człowieka nie może się stać jej podmiotem. Człowiek Sartre'a nie może się ustosunkować do drugiego tak jak do siebie, kiedy się „przeżywa". O drugim może tylko myśleć. Co to znaczy? Wydaje się, że zrozumienie tego momentu w filozofii Sartre'a jest warunkiem dostrzeżenia wewnętrznych jej sprzeczności. Chcemy wykazać, że wychodząc z pozycji wewnętrznych dla filozofii francuskiego myśliciela nie można utrzymać jego twierdzenia, iż istotą stosunków międzyludzkich jest konflikt. Zarówno konflikt jak i miłość są w jego filozofii według nas niemożliwe.

Myślenie u człowieka sartrowskiego posiada charakter „stwórczy", ale oczywiście nie w znaczeniu powoływania do istnienia nowych bytów, lecz nalepiania niejako „etykietek" treściowych na istniejącą już rzeczywistość. Człowiek „stwarza" jedynie przedmioty. I tylko one są przez niego poznawane. Przechodząc z poznania do działania człowiek skierowuje swoje wysiłki właśnie w ich stronę. Może on i chce dosięgnąć samej rzeczywistości, ale przedmiot na to nie pozwala. Na nim zatrzymuje się działanie człowieka, które może i dosięga samej rzeczywistości, ale w każdym bądź razie — „na ślepo", a w konsekwencji nie pozwala panować nad przeobrażeniami, których dokonuje poza świadomością.

Miłość leży w sferze działania, przynajmniej od strony kochającego. Jeśli tak (i jeśli miłość ma być wyborem świadomym), to usprawiedliwione staje się pytanie, czy można kochać (w tym ścisłym tego słowa znaczeniu) fikcje wytworzone przez siebie. Czy można kochać treści, jeśli pragnienie szło nie ku nim, ale ku kryjącej się za nimi rzeczywistości?

„Wychodząc" ku drugiemu chwytamy jedynie jego „przeszłość", jego uprzedmiotowioną przez nas przeszłość. To samo robimy w stosunku do siebie samych, to samo robią inni z nami. Co ma wspólnego człowiek z „etykietką" nalepioną mu przez drugiego człowieka? Każdy znajduje się na planie, gdzie żaden sąd nie może go dosięgnąć. W rękach drugich pozostaje tylko strzęp. Jesteśmy transcendencją.[15] Miłość etykietki? Czy jest jeszcze sens w ogóle mówić o miłości w takiej sytuacji? Czy można także z tych samych powodów mówić o „klęsce" miłości, jeśli ta ostatnia nawet nie zaczynała istnieć? Nigdy o niej nie było *de facto* mowy i nie może być mowy, jeśli przedmiotem miłości ma być nie sama

[15] *Je suis sur un plan où aucun reproche ne peut m'atteindre, puisque ce que je suis vraiment, c'est une transcendance; je m'enfuis, je m'échappe, je laisse ma guenille aux mains du sermonneur.* EN, s. 96.

rzeczywistość, lecz przedmioty p. o. rzeczywistości. Można mówić natomiast o klęsce pragnień człowieka, bo mimo wszystko człowiek pragnie miłości — by go ktoś kochał i by on sam mógł kogoś pokochać. Ale chce on, aby j e g o ktoś umiłował — jego rzeczywistość podmiotową — i aby sam kochał taką samą rzeczywistość w drugim. Sprzeczność jest tragiczna, ponieważ pragnienie spowodowane „brakiem" (nie pojawiłoby się ono, gdyby czegoś nie brakowało) idzie ku drugiemu i samo (bo jest także myślą tematyzującą — Inez) stwarza sobie nieprzezwyciężalne przeszkody. Pragnienie ponosi klęskę, której samo jest źródłem. Pozbyć się myśli znaczy pozbyć się także pragnienia. Pozbyć się pragnienia, którym się jest, znaczy popełnić samobójstwo. Urzeczywistniać swoje pragnienie z kolei znaczy urzeczywistniać swoją klęskę. Garcin nigdy nie dojdzie do Stelli, tej, która teraz i s t n i e j e, a nie tej, która b y ł a. Stella-istnienie, porównywując ją do gwiazdy, którą jej imię oznacza, świeci dla Garcina wysoko, w niedostępnych przestrzeniach kosmicznych i tylko jej światło dolatuje do niego — światło z jej przeszłości. Ale światło gwiazdy nie jest gwiazdą.

Myśl rozpatrywana z punktu widzenia pragnień, jakimi jest człowiek, stanowi zło. Wprowadza bowiem konflikt w jego najgłębszą strukturę, w najgłębszą rzeczywistość, w niego samego, a nie pomiędzy ludzi. Z człowieka robi wiązkę sprzeczności.

Tak się zemściło wywyższenie „istoty nieznanej". Stwórca, który nie jest stwórcą egzystencjalnym, może tylko niszczyć zgodę, a budować na jej miejsce nienawiść i konflikt, przede wszystkim w sobie.

Ale pomiędzy ludźmi niemożliwym jest także i konflikt. Przecież wytworzone przeze mnie przedmioty zagradzają mi dostęp do drugiego. Najwyżej możemy powiedzieć, że konflikt jest istotą stosunków pomiędzy jedną ś w i a d o m o ś c i ą a p r z e d m i o t e m-„świadomością" drugiego. Ale jak wiemy ten przedmiot nie ma nic wspólnego z drugim. Drugi nie został wcale rozszczepiony przez mój przedmiot. To wyłącznie moja sprawa, co mu nalepiam na plecy. Uprzedmiotowienie w żadnym wypadku nie wpływa na jego strukturę ontyczną. Konflikt zatem ma miejsce nie z drugim, ale wewnątrz mnie samego, pomiędzy m n ą a m o j ą m y ś l ą. Należałoby zatem inaczej niż Sartre postawić zagadnienie. Najpierw trzeba spróbować odpowiedzieć na pytanie, czy jest możliwość usunięcia konfliktu z samego człowieka, z jego wnętrza, o potem dopiero zastanawiać się nad stosunkiem do drugiego. Wydaje się, że nie można także ściśle rzecz biorąc mówić o konflikcie wewnątrz człowieka. Jeżeli zwracam uwagę, swoją myśl, na siebie, chwytam jedynie swoją przeszłość. A moja przeszłość z braku substancji nie jest już mną. Czy może być zatem mowa o kon-

flikcie ze sobą samym? Moglibyśmy najwyżej powiedzieć, że człowiek istnieje jako konflikt ze swoimi przedmiotami (wytworami). Ale czy to jeszcze coś znaczy? Zupełnie inaczej wyglądałaby sprawa, gdyby człowiek składał się z dwóch „przeżyć". Może wtedy mielibyśmy do czynienia z jakimś konfliktem rzeczywistym. Dwie świadomości (*consciences positionnelles de soi*) mogłyby być w konflikcie, gdyby istniał pomiędzy nimi „styk". Niestety, człowiek w sobie jest tylko jednym przeżyciem. Dwóch ludzi to wprawdzie dwa przeżycia, ale oddziela ich przepaść, której nie mogą przekroczyć. Nie ma pomiędzy nimi żadnego kontaktu. Nie ma pomiędzy nimi żadnego stosunku a więc nie ma ani konfliktu, ani miłości. Przedmiot na nie nie pozwala.

Garcin nie doszedł do porozumienia ze Stellą. Dlaczego? Po prostu przez przypadek. Równie dobrze mogliby się byli zgodzić, gdyby ich poszukiwania zmierzały do jednego celu (inna rzecz, czy możliwe jest w ogóle uzgodnienie celów, jeśli one zależą od ludzi). Ich stosunek do siebie opiera się wyłącznie na technice (jest to stosunek nie do osoby, lecz do „przedmiotu").

Martin Buber widzi dwie postawy człowieka wobec drugiego oraz wobec całego świata. „Ja — ty" i „ja — to". [16]. W pierwszym wypadku widzi się osobę, w drugim — przedmiot, którego można używać według uznania do swoich celów. Postawa człowieka, pisał, wobec świata jest podwójna. I chyba jest to bezsporna prawda. Garcin natomiast nie ma żadnej postawy, wbrew temu, co na ten temat mówiłby może Sartre. Postawa wobec własnych przedmiotów się nie liczy. Jej konsekwencją będzie, zależnie od różnych przypadków i okoliczności, albo walka, albo pokojowe współistnienie ze Stellą (nie z jej Inez!). Tylko przypadek sprawił, że Garcin pragnął czegoś innego niż Stella, równie dobrze mogli „stwarzać" takie same przedmioty. Zwróćmy uwagę, że Inez pokazuje im przede wszystkim różność ich celów i ona, ta różność, nie pozwala Garcinowi pieścić Stelli a Stelli wykrzesać ze siebie iskry zaufania do partnera. Stella mogłaby zaufać (i rzeczywiście ufa!) wyłącznie jego ciału. Oni o tym dobrze wiedzą, a jeśli nie, znaczy, że jeszcze nie są dojrzali, że jeszcze mają nadzieję. Wielkość przenikliwości Inez dowodzi stopnia dojrzałości człowieka.

Inez dostrzegająca „złą wiarę" i niszcząca tym samym nadzieję, Inez dostrzegająca odmienność celów ludzi chcących się miłować, dostrzegająca *gratuité* ich poczynań i przepaść dzielącą ich od siebie, odsłania im ich nieprzezwyciężalną samotność. Tym samym zabija nie tyle miłość ile jej pragnienie, którym — w filozofii Sartre'a — jest człowiek.

---

[16] M. Buber, *La vie en dialogue*, Paris 1959, Aubier, s. 7 i n.

Człowiek lgnie do niesamotności. „Nikt nie jest samotną wyspą.” Czy Inez zdoła zmienić prawdę zawartą w tej poezji? ... Inez, która przecież nie jest niczym innym jak tylko wyjściem ku czemuś poza świadomością. Inez wyprowadza człowieka ze siebie samego. Chce mu pokazać coś więcej. Niestety, pokazuje mu jedynie jego samego — jego samotność.

Chcę uchwycić ten byt, a znajduję tylko siebie. [17] Jakaś straszna złośliwość — wyprowadzić kogoś na zewnątrz po to, aby mu pokazać, że wszelkie wyprowadzenie może być li tylko pozorne; pokazać mu obok drugiego człowieka, z którym chciałby wspólnie posiadać wszystko — od kromki chleba aż do własnego istnienia — złączyć go z nim po to, aby mu pokazać, że wspólnota jest w istocie indywidualnym posiadaniem a czasem jedynie, kiedy „zagraża trzeci”, nabiera pozorów jedności-miłości. [18] Tworzy się wtedy pozorne „my”, broniące się przed „trzecim”. Gdyby istniał Bóg, jak już zaznaczyliśmy, możliwe by było takie pozorne ogólnoludzkie „my” — niestety, są tylko grupy, ostatecznie są tylko „samotne wyspy” zamknięte ze wszystkich stron „nicością” i swoim „ja zobiektywizowanym” (*moi objectif*, czyli właściwie przedmiotami). Inez odkrywa człowiekowi, że jest on istnieniem „zamkniętym”. Dlatego wszelkie nawoływanie Sartre’a do tzw. postawy otwartej nie znajduje pokrycia w jego filozofii. Można być najwyżej otwartym na swoje wytwory — i bez nawoływania jest się takim — lecz wytwory właśnie nas zamykają w obrębie własnego „ja”.

Tak się sytuacja przedstawia w świecie myśli sartrowskiej. Lecz myśl — nie tylko sartrowska — nie stanowi jeszcze całej rzeczywistości, zwłaszcza jeśli się ją od tej ostatniej oderwało. [19]

Stanisław Grygiel

---

17 *Je veux saisir cet être et je ne trouve plus que moi. EN*, s. 270.

18 *Kochać — to nienawidzieć wspólnego wroga.* J.—P. S., *Diabeł i Pan Bóg*, jw., s. 68 i n.

19 Warto zasygnalizować, że w ostatnim swoim większym dziele (*Critique de la raison dialectique*) Sartre daje pewne sformułowania świadczące — powiedzmy oględnie — o ewolucji jego myśli. Czytamy: *...nous sommes les mêmes parce que nous sommes sortis du limon à la même date, l'un par l'autre à travers tous les autres: .... notre nature spécifique nous unit en tant qu'elle est liberté. .... le frère dont l'existence n'est pas autre que la mienne* (s. 453). „Jesteśmy tacy sami”, drugi jest „bratem, którego istnienie nie jest inne od mojego”, „łączy nas natura” — nie wiemy dobrze, co znaczą te pojęcia w filozofii Sartre'a. Trudno przypuścić, by Sartre pozwolił sobie na zmodyfikowanie pojęcia wolności, a tylko wtedy można by wyżej wspomniane zdania zrozumieć nie wpadając w sprzeczności wewnętrzne. „Czujemy”, o co Sartrowi chodzi, ale wydaje się, że jego filozofia nie daje żadnych podstaw — wręcz przeciwnie — potwierdzających owo „odczucie”.

STANISŁAW WREMIŃSKI

FRIEDRICH DÜRRENMATT
DEGRADACJA MITÓW PAŃSTWOWOTWÓRCZYCH

I

DÜRRENMATT jest pisarzem politycznym. Tworzywem jego dramaturgii w znacznej mierze są sprawy należące do kręgu zainteresowań socjologa stosunków politycznych. Sztuki teatralne i słuchowiska autora *Kraksy* nie tylko posługują się polityczną rzeczywistością jako materiałem tematycznym. Co ważniejsze, zawierają istotne uwagi i spostrzeżenia o polityce. Na tym właśnie polega sens nazwania szwajcarskiego pisarza autorem politycznym. Jego uwagi i refleksje oraz propozycje interpretacyjne dotyczące polityki interesować mogą zarówno badacza stosunków politycznych, jak i badacza myśli o polityce. Pisarstwo polityczne w tym rozumieniu legitymuje się w przeszłości nazwiskami: Arystofanesa, Shakespeare'a, Swifta, Stendhala, Dostojewskiego, Kafki. Współcześnie przykłady takiego pisarstwa zawiera twórczość: Brechta, Mailera, Faulknera, Penn Warrena, Sartre'a, Vercorsa, Huxley'a, no i Dürrenmatta.

II

Autor *Obietnicy* sam przeciwstawiał charakter swej twórczości postawie doktrynalnej. Twierdzi on, iż postawa piszącego utwory, jako ilustracje systemu teorematów jest mu obca [1], niemniej pisarstwo Dürrenmatta może być w sposób udany przedmiotem „narracji całkującej". Dürrenmatt jest antydoktrynalny, ale jego dramaturgia pozwala określić zarys jakiejś „filozofii politycznej".

Trudności przy klasyfikacji tej „filozofii politycznej" nie są równoznaczne z niemożnością sytuowania społecznego ideologii, jaką reprezentuje w swycn utworach Dürrenmatt. Rozważając polityczne

---

[1] Por. Friedrich Dürrenmatt, *Problemy teatru*, „Dialog", nr 9/1961, s. 111—126. Także Friedrich Dürrenmatt, *Wypowiedź w redakcji „Dialogu"*, „Dialog", nr 4/1963, s. 75—81.

poglądy, zawarte w dramaturgii Dürrenmatta, warto pamiętać o pewnych jego poniekąd „metodologicznych" tezach. W szczególności wypada pamiętać o trzech takich tezach, będących niejako punktami wyjścia do rozważań w przedmiocie: Friedrich Dürrenmatt — pisarz polityczny.

Punkt pierwszy: „Fizycy dojrzeli do komedii; politycy zawsze się do niej nadawali". [2]

Punkt drugi: „W śmiechu ujawnia się wolność człowieka, w płaczu konieczność, dziś mamy dowieść wolności. Tyranów naszej planety nie wzruszają dzieła pisarzy, ziewają słuchając lamentów, pieśni heroiczne uważają za głupie bajki, zasypiają przy utworach religijnych, obawiają się zaś tylko jednego: szyderstwa". [3]

Punkt trzeci: „Historia jest przemyślana do końca, gdy przybiera możliwie najgorszy obrót" [4]

Ten pisarz polityczny jest równocześnie obserwatorem i szydercą. A także humanistą i to postulującym. To łączy go z Gogolem, Twainem, Angusem Wilsonem, w Polsce z Mrożkiem.

III

Gdy znamy już punkt wyjścia, wypada przystąpić do wywodów o konkretnych sprawach „filozofii politycznej" autora noweli *Sędzia i jego kat*. Będą to sprawy degradacji, czyli pomniejszenia i zarazem skompromitowania mitów państwowotwórczych, to znaczy mitów, które służą umocnieniu, trwaniu, petryfikacji porządku społecznego związanego z państwem pojętym jako „wartość wyabsolutniona". [5]

Zainteresowanie Dürrenmatta funkcjonowaniem takich mitów, socjologią ich konstruowania, propagowania, akceptowania i skutkowania wynika z nieufności Dürrenmatta do współczesnych systemów i mechanizmów państwowych, nieufności bliskiej postawie Shakespeare'a.

Szyderstwo, wynikłe z nacechowanej nieufnością obserwacji, posiada swe źródło w postawie personalistycznej autora „Małżeństwa pana Missisipi"; systemy wszechogarniające, bezosobowe i wyposażone na dodatek w ideologię teorematów są wedle Dürrenmatta obce człowiekowi. A ponieważ za zasłoną abstrakcji i formułek kryją się zupełnie konkretne brudne sprawy, szyderstwo jest

---

[2] Friedrich Dürrenmatt, *Wypowiedź podczas wieczoru autorskiego w Berlinie*, w lutym 1962 roku, „Dialog", nr 4/1962, s. 158.

[3] Friedrich Dürrenmatt, *Problemy teatru*, *op. cit.*, s. 124.

[4] Friedrich Dürrenmatt, *21 punktów w związku z „Fizykami"*, „Dialog", nr 10/1962, s. 80.

[5] Por. Tadeusz Kroński, *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960, PWN, s. 275—346.

reakcją intelektualną i moralną — ujawnia prawdziwe wymiary i prawdę o moralnej nicości pewnych urządzeń i eksperymentów.

Bezosobowy system państwowy rodzi ideologię oderwanych formułek. To jest istotny moment w poglądach Dürrenmatta na socjologię polityczną.

„Współczesne państwo natomiast jest nie do ogarnięcia wzrokiem, stało się anonimowe, zbiurokratyzowane, a współczesne poczynania państwowe są spóźnionymi utworami satyrycznymi, które następują po dokonanych potajemnie tragediach. Nie ma prawdziwych reprezentantów, a tragiczni bohaterowie są bezimienni. Świat dzisiejszy daje się znacznie lepiej ukazać poprzez postaci drobnego paskarza, kancelisty, czy policjanta, niż przez Radę Federalną lub jej kanclerza. (...) Sekretarze Kreona załatwiają *casus* Antygony. Państwo utraciło swą postać i można ukazywać je jedynie jeszcze statystycznie, podobnie jak fizyka potrafi ukazywać świat już tylko w formułkach matematycznych”. [6]

Charakter państwa implikuje charakter ideologii państwowej.

„ROMULUS: Coś jednak musimy zrobić w tym stanie ducha.

ZENON: To przyjdzie samo. Musimy tylko znaleźć ideę, którą moglibyśmy przeciwstawić hasłu Germanów: „Za wolność i poddaństwo”. Ja proponuję: „Za niewolnictwo i Boga”.

ROMULUS: Nie wiem, czy Bóg stoi po naszej stronie, wiadomości na ten temat są dość mętne.

ZENON: „Za prawo przeciw samowoli”.

ROMULUS: Też nie. Jestem za jakimś praktycznym, możliwym do zrealizowania sloganem. Na przykład: „Za hodowlę kur i gospodarstwo wiejskie”. [7]

Przytoczone fragmenty wiele tłumaczą, gdy mowa o stosunku Dürrenmatta do mitów państwowotwórczych.

Człowiek jest konkretem, żywą egzystencją, osobą. Abstrakcyjne systemy i teorie są poniekąd z istoty swej antyludzkie. Mity, służące podporządkowaniu żywych egzystencji racjom bezosobowych systemów, mają funkcje antyludzkie. Zapoznajmy się z niektórymi z tych mitów, w interpretacji Friedricha Dürrenmatta.

IV

MIT O NAUCE W SŁUŻBIE PAŃSTWA

Współczesny uczony nie może osiągnąć poważnych rezultatów i rzeczowo spożytkować ich poza państwem. Przekazanie zaś państwu wyników badań uczonego jest równoznaczne z dostarczeniem włamywaczowi udoskonalonego aparatu do prucia kas pancernych.

---

[6] Friedrich Dürrenmatt, *Problemy teatru*, *op. cit.*, s. 121.

[7] Friedrich Dürrenmatt, *Romulus Wielki*, „Dialog”, nr 1/1959, s. 67.

Taki jest sens dwu utworów dramaturgicznych Dürrenmatta: *Fizyków* i *Akcji „WEGA"*.

Mit o nauce w służbie państwa jest wariantem mitologii państwowotwórczej. Istotą tego mitu jest idea uczonego, który swe posłannictwo społeczne pojmuje jako dostarczanie państwu, zespołowi kierowniczemu polityków wyników swych dociekań; uczony swą rolę społeczną w tym micie rozumie jako uczestniczenie w dziele państwowej polityki poprzez wspomaganie danymi naukowymi. Mit ten jest wedle Dürrenmatta spożytkowany przez państwo dla celów antyludzkich i dlatego musi być zdegradowany. Narzucenie uczonym akceptacji treści tego mitu, mimo iż w rzędzie przykładów „pozytywnych" uczonych w służbie państwa wypadnie wskazać Archimedesa w Syrakuzach i Einsteina współdziałającego z Rooseveltem, pozwala systemom państwowym rozwinąć na gruncie postępu nauki rozległą akcję o antyludzkim obliczu.

Wiosną 1954 roku przed Security Council of the Atomic Energy Commission został postawiony prof. dr Robert Oppenheimer. Jednym z koronnych świadków obwinienia i zarazem reprezentantem mitu nauki w służbie polityki był dr Edward Teller, współkonstruktor bomby wodorowej, aktualnie aktywny działacz organizacji powołanej do zwalczania Republiki Kubańskiej. Postępowanie przeciwko Oppenheimerowi to przykład praktycznego funkcjonowania owego mitu. Teller atakował swego kolegę właśnie za to, iż ten nie chciał zgodzić się na wprzęgnięcie fizyki w służbę Pentagonu i Departamentu Stanu.

Degradacja mitu nauki w służbie państwa zawarta jest w obu wspomnianych utworach szwajcarskiego pisarza. *Fizycy* są rozbitym na głosy rozmyślaniem na temat sytuacji uczonego w świecie działania tego mitu i problemu stosunku uczonego do tego mitu. W prywatnym sanatorium psychiatrycznym toczy się dyskusja między trzema fizykami. Dwu z nich to specjalni agenci wywiadów dwu konkurencyjnych bloków militarnych; trzeci jest najgenialniejszym fizykiem swych czasów. Dwaj fizycy-szpiedzy chcą przekonać fizyka-geniusza o powinności przejścia na stronę jednego z nich. Argumentacja szpiegów jest tylko pozornie różna; obaj właściwie przedkładają Möbiusowi dwie wersje propagandy mitu nauki służącej państwu. Innej nauki nie mogą sobie wyobrazić. Są rzecznikami mitu i jego wyznawcami; podobnie jest zresztą z dr Tellerem.

Agitowany geniusz próbuje znaleźć wspólny mianownik w dyskusji ze szpiegami. „MÖBIUS: (...) Wszyscy trzej jesteśmy fizykami. Wyrok, jaki wydamy, będzie wyrokiem fizyków. Musimy postępować zgodnie z wymogami nauki. Nie możemy kierować się swoimi poglądami, tylko logiką. Musimy się starać znaleźć rozsądne

rozwiązanie. Nie możemy sobie pozwolić na żadną omyłkę w myśleniu, bo błąd nasz może doprowadzić do katastrofy. Punkt wyjścia jest jasny. Wszyscy trzej mamy jednakowe cele na widoku, tylko nasza taktyka jest różna. Naszym celem jest postęp w fizyce. Panie Kilton, pan chce jej zapewnić wolność i zrzuca pan z niej wszelką odpowiedzialność. Pan zaś, panie Eisler, nakłada na fizykę odpowiedzialność za mocarstwową politykę określonego państwa. A jak wygląda prawda?" [8]

Möbiusowi chodzi o fizykę odpowiedzialną przed ludźmi, tamtym o fizykę kolaborującą z polityką. Möbius uznaje fizykę, o ile nie sprzeciwia się ona człowieczeństwu, gdy tamci uznają ją, o ile państwo może ją spożytkować w celach politycznych. Następuje konfrontacja stanowisk. Podsumowanie przekreśla mit o nauce w służbie państwa. Möbius pragnie wysłuchać racji swych rozmówców. Gdy jednak jeden na pytanie dotyczące fizyków jego państwa: „Czy ci fizycy są wolnymi ludźmi?" — odpowiada: „Ci fizycy deklarują gotowość rozwiązania naukowych problemów, które są decydujące dla obronności kraju."; a drugi konstatuje, iż jego koledzy: „... też pracują dla obronności kraju" [9] — wtedy Möbius replikuje, przeciwstawiając im swoją koncepcję rozwiązania dylematu: fizyka a polityka: „Osobliwe. Każdy z was zachwala inną teorię, a tymczasem rzeczywistość, którą ukazujecie, jest jedna — więzienie. No, to wolę dom wariatów. Daje mi on przynajmniej tę pewność, że nie będą się mną posługiwali politycy". [10]

W rezultacie dyskusji zwycięża linia Möbiusa i wszyscy trzej zgadzają się, iż: „albo pozostaniemy w domu wariatów, albo cały świat stanie się domem wariatów". [11]

Azyl w *Les Cerisiers* okazuje się pułapką. Mit o nauce w służbie państwa jest tylko rodzajem integracji nauki przez państwo. Gdy nie pomaga działanie mitu, system państwowy w inny sposób sięga po uczonych i ich odkrycia. Ucieczka ze strefy kolaboracji z państwem jest niemożliwa. Pokazał to sugestywnie hiszpański twórca Luis Garcia Berlanga w filmie „Gdzie jest profesor Hamilton?".

Ale Möbius moralnie ma rację podejmując wysiłek ucieczki. Przegrana polityczna, wynikła z braku obrania właściwej metody, nie jest tożsama z klęską moralną. Racja sumienia Möbiusa ukazana jest poprzez sytuację, w której politycy wykorzystują odkrycia fizyków. Uczeni w fikcyjnym mocarstwie przekazali politykom dane pozwalające skonstruować statki transplanetarne i pociski

[8] Friedrich Dürrenmatt, *Fizycy*, „Dialog", nr 10/1962, s. 75.
[9] *Op. cit.*, s. 75.
[10] *Op. cit.*, s. 75.
[11] *Op. cit.*, s. 76.

(bomby) wodorowe z pokrywą kobaltową („najstraszliwsze bomby"). Reprezentantem polityków jest sir Horace Wood, minister spraw zagranicznych, jednostka o zasadach Ribbentropa i Dullesa. Jak postępuje sir Wood i tym samym czego się może spodziewać uczony po urzeczywistnieniu mitu o nauce w służbie państwa ujawnia rozmowa:

„WOOD: Oczywiście, my nie rzucimy żadnych bomb. Ja tylko nimi groziłem. Skoro was nie możemy zmusić, byłoby to jedynie bezsensowne okrucieństwo. Daję ci słowo.

BONSTETTEN: Nie przyjmuję tego słowa.

WOOD: Nie jestem przecież szatanem.

BONSTETTEN: Ale człowiekiem. Nie możesz cofnąć czynu, który mogłeś wymyśleć.

WOOD: Przyrzekam ci...

BONSTETTEN: Złamiesz swoje przyrzeczenie. Twoja misja spełzła na niczym. Jeszcze w tej chwili mi współczujesz. Ale kiedy wrócisz na swój statek, twoje współczucie zblednie, a obudzi się nieufność. Pomyślisz sobie, że mogą przybyć Rosjanie i zawrzeć z nami umowę. Będziesz wprawdzie wiedział, że to niemożliwe, że my powiedzielibyśmy Rosjanom to samo, co powiedzieliśmy wam, ale do twojej wiedzy przylgnie odrobina strachu, że jednak moglibyśmy się związać z waszymi wrogami, i dla tej drobinki strachu, dla tej leciutkiej niepewności w twoim sercu — każesz rzucić bomby. Nawet jeśli są bezsensowne, nawet jeśli trafisz w niewinnych. I w ten sposób my zginiemy.

WOOD: Bonstetten, jesteś moim przyjacielem. Nie mogę przecież zabijać przyjaciela!

BONSTETTEN: Zabija się łatwo, kiedy się nie widzi swojej ofiary, a ty nie będziesz widział, jak ja umieram." [12]

Wood po tej rozmowie wraca do statku kosmicznego i wydaje polecenie zrzucenia bomb wodorowych z kobaltową pokrywą. Zagłada jest spełniona. Następuje komentarz Wooda: „Brzydzi mnie to wszystko. Ta Wenus jest okropna. W końcu wszyscy oni to przestępcy. Jestem pewny, że Bonstetten chciał się związać z Rosjanami. Odegrali przed nami obrzydliwą komedię". [13]

W powieści amerykańskiego pisarza poświęconej zagadnieniom etyki fizyków atomowych i pewnym momentom socjologii w Los Alamos czytamy: „Istnieją trzy warunki pracy naukowej: poczucie obowiązku wytrwania na swej drodze, wiara, że jest to praca nie tylko intelektualna, ale i moralna, oraz uczucie solidarności z ludźmi". [14]

---

[12] Friedrich Dürrenmatt, *Akcja „WEGA"*, „Dialog", nr 8/1958, s. 97.

[13] *Op. cit.*, s. 99.

[14] Dexter Masters, *Wypadek*, Warszawa 1959, Czytelnik, s. 61.

Kolaboracja uczonego z państwem na gruncie omawianego mitu w oczach Dürrenmatta koliduje ze spełnieniem tych warunków. Ucieczka, jaką sugeruje Möbius, wprawdzie odcina uczonego od kolaboracji, ale i od pracy naukowej.

Czy więc rzeczywiście współczesna alternatywa brzmi: nauka albo będzie elementem zbrodni politycznych, albo musi siebie przekreślić?

Dla Möbiusa podstawowym dobrem jest człowieczeństwo, dopiero potem następuje dobro rozwoju nauki. Czy jednak wartości te wedle Dürenmatta wykluczają się? Z pewnością dokonana zostaje degradacja mitu o nauce w służbie państwa, mitu pojmowanego jako idea wprzęgnięcia uczonych w system polityki elity rządzącej abstrakcyjnym mechanizmem, antyludzkim i posługującym się zbrodniami masowymi. Mit ten, jak to ujawnia konfrontacja cytowanych dwu utworów, spełnia funkcję propagowania i utrwalania udziału intelektualistów w morderstwach ideowo i zawodowo. Apogeum spełnienia się tego mitu w sposób antyludzki było współdziałanie uczonych niemieckich z tyranią nazistowską. W tezach napisanych jako komentarz do *Fizyków* Dürrenmatt zauważa: „To, co dotyczy wszystkich ludzi, może być rozwiązane tylko przez wszystkich ludzi. Każda próba jednostki, aby rozwiązać na swój sposób to, co dotyczy wszystkich ludzi, musi być skazana na niepowodzenie". [15]

Te słowa można, wydaje się, traktować jako sugestię możliwości realnej humanizacji nauki w świecie współczesnym. Humanizacja ta jednak wymaga oczyszczenia pola; między innymi z antyludzkich mitów. Zagadnienie kontrowersji różnych powinności i odniesień odpowiedzialności uczonego, czyli kwestia *Fizyków*, *Wypadku*, *Życia Galileusza* nie jest jeszcze rozwikłane do końca. Friedrich Dürrenmatt przedstawił nam szereg ważkich momentów dla procesu rozwikłania, resztę wypada uczynić nam.

V

MIT O SPRAWIEDLIWOŚCI ZWALCZAJĄCEJ BEZPRAWIE

Państwo w takimże niemal stopniu potrzebuje systemu „wymiaru sprawiedliwości", w jakim zainteresowane jest, aby społeczeństwo poddane władzy państwowej było przekonane, że wymierzanie sprawiedliwości rzeczywiście zachodzi. Treścią mitu o sprawiedliwości zwalczającej bezprawie jest idea systemu wymiaru sprawiedliwości (policji, prokuratury, sądownictwa), aparatu procesowego chroniącego społeczeństwo (i to skutecznie oraz zgodnie z poczuciem praw-

---

[15] Friedrich Dürrenmatt, *21 punktów w związku z „Fizykami"*, *op. cit.*, s. 80.

nym, moralnym) przed aktami bezprawia i przed elementami bezprawnie działającymi.

Dramaturgia Dürrenmatta ideę tę wyszydza i degraduje wyjątkowo zdecydowanie, posługując się wieloma sytuacjami przemawiającymi za tezą o fikcyjności i szkodliwości takiego mitu. Poglądy Dürrenmatta można w tej mierze streścić następująco: stykanie się z bezprawiem i przestępcami jest dla człowieka niebezpieczne, ale uruchomienie mechanizmu oficjalnej, państwowej sprawiedliwości często bywa eksperymentem bardziej jeszcze niebezpiecznym; nie mówiąc już, iż nader często uruchomienie to nic nie daje.

Warto zapoznać się argumentacją degradującą mit o sprawiedliwości.

Argument pierwszy: sprawiedliwość porusza się tylko w ograniczonym kręgu, działa w warunkach „normalnych"; gdy jednak pojawią się sytuacje niecodzienne, kiedy działać poczną siły „nienormalne", do których klimat sprawiedliwości nie przywykł, zaczyna ona zawodzić, nieruchomieje. Po prostu pewne zjawiska powodują „wyłączenie" sprawiedliwości zwalczającej bezprawie.

Kiedy mamy do czynienia z takimi „wyłączającymi" sprawiedliwość sytuacjami? Dürrenmatt podaje *trzy* przykłady takich sytuacji.

Pogrążone w marazmie i rozkładzie miasteczko, wprawdzie wyposażone we wszystkie atrybuty miasta, ale faktycznie będące cieniem jednostki tak gospodarczej jak kulturalnej. Przybywa miliarderka i w zamian za dokonanie przestępstwa ofiarowuje mieścinie Güllen — miliard! Porządek społeczny i sprawiedliwość zostają przekreślone. Propozycja Klary Zachanassian jest dla miasta i jego poczucia prawa bodźcem ponadnormatywnym. Oświadczenie: „Daję wam miliard i kupuję za to sprawiedliwość" [16] — jest skonstatowaniem faktu, a nie ofertą.

To pierwsza sytuacja.

Przez wiele lat prosperował bank gangsterów; jego funkcjonowanie było nieodłączne od fałszerstw, przywłaszczeń i morderstw. Kiedy to kryminalne przedsięwzięcie rozpada się, wdowa po szefie gangu udaje się do Prezydenta Republiki i wyznaje mu wszystkie zbrodnie i występki, domagając się ukarania. Samooskarżenie Otylii Frank spotyka się ze swoistą reakcją najwyższego dostojnika państwowego. Warto przytoczyć tę rozmowę.

„OTYLIA: Chcę złożyć zeznanie.

PREZYDENT: Słucham (...)

OTYLIA: W banku naszych przodków dokonaliśmy mnóstwo przestępstw. (...) Uprawialiśmy lichwę i szantaż, przy pomocy nierządu robiliśmy interesy. (...)

---

[16] Friedrich Dürrenmatt, *Wizyta starszej pani*, „Dialog", nr 9/1957, s. 17.

PREZYDENT: Czego żądasz ode mnie...?

OTYLIA: Zniszczenia naszego rodzinnego przedsiębiorstwa. Procesu przeciwko domowi bankowemu Franka. Żądam sprawiedliwości.

PREZYDENT: Sprawiedliwości?

OTYLIA: Sprawiedliwości, choćby miała być dla nas zgubna. (...)

OTYLIA: Traugotcie! Ja nie chcę żadnej łaski. Chcę raz na zawsze skończyć z bankiem naszych przodków.

PREZYDENT: Skończyć? Na miłość boską, Otylio, z bankiem waszych przodków? ...jestem tylko człowiekiem. Gdybyś miała o parę setek milionów mniej długów czy też o dwa tuziny morderstw mniej, moglibyśmy dyskutować. I postąpiłbym z tobą surowo, nie na próżno nazywają mnie Traugott Bezlitosny. Ale tak? Musiałbym przewrócić do góry nogami cały porządek świata... Muszę myśleć o wzajemnych powiązaniach zjawisk, odmierzać subtelnie sprawiedliwość i niesprawiedliwość, tylko w drobiazgach mogę interweniować, ale to, coś ty uczyniła, graniczy z wielkością. Nie, nie, nie oczekuj ode mnie żadnych kar, oczekuj ode mnie tylko łaski." [17]

To sytuacja druga.

Wybitnego pisarza, laureata nagrody Nobla, kolegę Hemingwaya, Faulknera, Tomasza Manna, odwiedza pewien szary urzędnik i komunikuje sławnemu człowiekowi, iż drogą żmudnych badań odkrył tajemnicę: kanwą powieści M. F. Korbesa były popełniane przez literata morderstwa. A oto, co odpowiada „zdemaskowany" laureat-zabójca.

„Sądzi pan, że jest pan pierwszy! Nieraz już matki, małżonki, mężowie, synowie zionąc zemstą oblegali adwokatów. Mimo to każdy proces bywał zawieszony; prokuratorzy, ministrowie sprawiedliwości, ba, głowy państw, w imieniu sztuki zwycięsko interweniowali na moją korzyść. Mimo to, każdy, kto próbował mnie zawlec przed sąd, ośmieszał się tylko." [18]

To była ostatnia, trzecia sytuacja.

A r g u m e n t n a s t ę p n y: Sprawiedliwość nie jest dostosowana do życia, w określonych i to poważnych sprawach nie może być zastosowana; nie dlatego już, że spotyka się ze zbyt silnym przeciwdziałaniem, lecz po prostu z tej przyczyny, że nie nadaje się, tak jak się nie nadaje dekret czy orędzie, do zmiany koniunktury.

Mit o sprawiedliwości zwalczającej bezprawie jest zdegradowany, kiedy uświadomić sobie wypada, że kwestia uczciwości jest w świe-

---

[17] Friedrich D ü r r e n m a t t, *Frank V*, „Dialog", nr 2/1962, s. 77.

[18] Friedrich D ü r r e n m a t t, *Jesienny wieczór*, „Dialog", nr 2/1958, s. 93.

cie dzisiejszym uznana za zagadnienie praktycznej wiedzy, nie zaś etyki, że dla klanu Franków uczciwość jest co nawyżej środkiem, narzędziem, a nie celem.

„HERBERT: Bardzo mi przykro tato. Twoja wina nie polegała na tym, żeś mnie usiłował usunąć z banku. Bynajmniej. Wspominam z przyjemnością piękne, rodzinne dni nad jeziorem Bodeńskim. Twoja wina polega na tym, żeś chciał zlikwidować bank swoich przodków, zamiast poprowadzić go inaczej. Cześć dla naszego gangsterskiego banku, ale te metody mają tylko wtedy sens, gdy są dochodowe. A tak nie było. Tak że trzeba je jak najprędzej zmienić. To przegapiłeś, tato. Masz za słaby charakter. Uczciwość nie jest jakimś przejawem życia wewnętrznego, tylko właściwej organizacji. Aby rzecz prowadzić uczciwie, trzeba o wiele większej bezwzględności niż przy wyrządzaniu zła, tylko prawdziwi szubrawcy mogą sobie powolić na czynienie dobra. Ja na przykład, drogi tato. To ja uratuję bank moich przodków. Od tej chwili będzie się go prowadzić praworządnie, kilka lat brutalnej uczciwości i stajemy od razu w jednym rzędzie z wielkimi bankami." [19]

Mit ten jest też zdegradowany, kiedy wypada zauważyć, że właściwie bank gangsterski Franka V był społecznie mniej niebezpieczny niż praworządne, oparte na „brutalnej uczciwości" banki poprzednich Franków.

Argument trzeci: Sprawiedliwość, jak zresztą i całość mechanizmu państwowego, działa niejako poza żywym człowiekiem, a więc i nierzadko przeciwko niemu; stąd morał, że sprawiedliwość w działaniu nie tylko nie usuwa bezprawia, ale powoduje szkody społeczne. Nie zawsze, niemniej dostatecznie często, by zdegradować mit o sprawiedliwości oficjalnej.

„KLARA ZACHANASSIAN: Sąd zrobił ze mnie dziewkę." [20]

Skoro tak, to przeciw „działającej" sprawiedliwości skierowany jest jej wywód. „Świat zrobił ze mnie dziewkę, teraz ja zrobię ze świata burdel. (...) Uczciwy jest tylko ten, kto płaci. Ja płacę. Miastu Güllen — za mord, daję koniunkturę — za trupa." [21]

Sens stanowiska miliarderki pojął dobrze eks-sędzia güllenski — Hofer. Został ochmistrzem „starszej pani". Wybór jego był też rodzajem degradacji mitu o sprawiedliwości, degradacji tym wyraźniejszej, że Hofer przybywa ze „starszą panią" i aktywnie uczestniczy w zaaranżowaniu kontraktu: „koniunkturę — za trupa".

Czy warto być sędzią? Lektura utworów Dürrenmatta służyć może raczej ugruntowaniu dość daleko posuniętego sceptycyzmu.

---

[19] Friedrich Dürrenmatt, *Frank V*, *op. cit.*, s. 74.
[20] Friedrich Dürrenmatt, *Wizyta starszej pani*, *op. cit.*, s. 19.
[21] *Op. cit.*, s. 31.

Hofer zmienił togę sędziowską na pensję ochmistrza miliarderki; uczynił to przekonany o racjonalności swego postępowania.

Inny sędzia, w innych czasach i innym mieście — sędzia miejski w Abderze kieruje się swoistą zasadą: czynić wszystko, by mechanizm sprawiedliwości nie został poruszony, by proces sądowy, to podstawowe narzędzie spełniania się mitu o sprawiedliwości zwalczającej bezprawe, możliwie nigdy nie funkcjonował. Zresztą posłuchajmy credo tego szafarza sprawiedliwości: „FILIPIDES: (...) Niech obaj, myślę, tylko wejdą, to uczciwie ich pogodzę, jeśli nie przyplączą się adwokaci. Jestem w ogóle zawsze za zgodą. Po to jestem tutaj, aby godzić ludzi. Każdemu, kto krzyczy, wydaje się, że ma rację. Kiedy przychodzi do mnie bogacz ze złodziejem, wysłuchuję najpierw bogacza. Oczywiście bogacz ma rację, co człowiek posiada, to jego. Nie powinno się kraść. Potem słucham złodzieja. I on ma rację, myślę sobie, człowiek nie powinien głodować i musi mieć kawałek chleba. Tak więc istnieje prawo bogacza i prawo biedaka. Czyż mam się opowiedzieć po jednej lub po drugiej stronie? Jestem za zgodą, niech każdy zostanie przy swojej racji.' Takiego jestem zdania, ja, sędzia miejski w Abderze. Bez zgody ani rusz."[22]

Filipides wykazuje dużą przenikliwość jako socjolog prawa. Spór cywilny o cień osła rozpętuje w rezultacie wojnę domową i kończy się ruiną Abdery i Abderytów. Filipides wyczuwa łatwość, z jaką konkretne spory konkretnych ludzi zamieniają się w zetknięciu ze sądem w kontrowersje abstrakcyjnych zasad, oderwanych doktryn i jak łatwo takie kontrowersje stają się pretekstem, podłożem do nieobliczalnych w skutkach wybuchów politycznych.

Proces rozpoczęty *lege artis* przed oficjalnym sądem nie tylko nie zwalczył bezprawia, ale rozpętał serię zbrodni i nieszczęść. Mit o sprawiedliwości zwalczającej bezprawie okazał się w działaniu antyludzki, sprzeczny z rozumem, życiem i wszelkim dobrem materialnym człowieka. Mit ten zresztą zostaje zdegradowany przez Dürrenmatta w jeszcze jednym krzywym zwierciadle.

Państwo załatwiając swoje sprawy wcale nie stara się działać w ramach sprawiedliwości, przeciwnie, zwalcza jednostki niewygodne przy pomocy nocnych skrytobójców. Osoby zabijane przez „wysłanników" państwa nie są przestępcami, nie dopuszczają się bezprawia. A jednak się je likwiduje. Dlatego że we współczesnym, „abstrakcyjnym" państwie, aby zostać „fizycznie unicestwionym", nie potrzeba złamać przepisu prawa i też nie potrzeba w tym celu angażować wymiaru sprawiedliwości. Mit o sprawiedliwości zwalczającej bezprawie jest nonsensem i szkodliwym narkotykiem, skoro państwo reguluje swe pretensje metodami Ryszarda

---

[22] Friedrich Dürrenmatt, *Proces o cień osła*, „Dialog", nr 10/1961, s. 88.

Gloucester, w drodze podobnej umowy zlecenia, jaką ten szekspirowski bohater zawarł ze szlachcicem Tyrrelem w przedmiocie potomków Edwarda IV, uwięzionych w Tower. Dürrenmatt zaznajamia nas z takim właśnie funkcjonowaniem aparatu „sprawiedliwości państwowej".

„MĘŻCZYZNA: Pan przyszedł mnie zabić?

TEN DRUGI: Mam polecenie.

MĘŻCZYZNA: Pan morduje na zamówienie?

TEN DRUGI: Mój zawód.

MĘŻCZYZNA: Zawsze przeczuwałem niejasno, że dziś w tym państwie są także zawodowi mordercy.

TEN DRUGI: To zawsze tak było proszę pana. Ja jestem katem w tym państwie. Od pięćdziesięciu lat. (...)

TEN DRUGI: Mam teraz do czynienia przede wszystkim z wykształconymi ludźmi.

MĘŻCZYZNA: To dobrze, że wykształcenie i kultura stają się znów czymś niebezpiecznym. (...)

TEN DRUGI: Pan wiedział, że jest skazany na śmierć?

MĘŻCZYZNA: W tym państwie wszystko jest skazane na śmierć i nie pozostaje nic innego jak ... czekać.

TEN DRUGI: Na śmierć?

MĘŻCZYZNA: Na mordercę. (...) W tym przeklętym państwie można wszystko obliczyć... Rzeczy mają do tego stopnia przebieg logiczny, jakby człowiek wpadł między tryby sieczkarni. Prezes ministrów zaatakował mnie, wiadomo, co to znaczy, mowy jego Ekscelencji mają zazwyczaj mało estetyczne następstwa. Moi przyjaciele postanowili żyć i opuścili mnie, gdyż każdy, kto mnie odwiedza, skazuje się na śmierć." [23]

VI

Państwo musi się posługiwać mitologią. Hodowanie i krzewienie mitów określonego rodzaju jest państwu równie potrzebne, jak aparat represyjny. Goebbels był użyteczny w stopniu tym samym, co Heydrich. Egzystencja państwa opiera się zarówno na sprawności organizacyjnej i sile realnej, jak i na przeświadczeniu jego poddanych o słuszności idei przez nie głoszonych. Mity państwowotwórcze, których ideą naczelną jest zawsze teza o wyższości wartości państwowych nad wartościami jednostki oraz teza o wysokiej użyteczności państwa dla zabezpieczenia jednostce odpowiedniego ludzkiego statusu, są wprost nieocenione.

Dürrenmatt w swej twórczości prezentuje ideologię degradacji

---

[23] Friedrich Dürrenmatt, *Nocna rozmowa z człowiekiem, którym się gardzi*, „Dialog", nr 3/1959, s. 54.

tych mitów. Ta „filozofia polityczna" jest rezultatem nie tylko dezaprobaty wobec mitów, przede wszystkim wobec państwa. Jakiego? Dürrenmatt komponuje swe fabuły czerpiąc z bogatej faktografii świata, w którym żyje. To, że „podzwonne dla sensu państwa" głosi pisarz szwajcarski, obywatel kraju, który przez wieki nie zaznał wojny i w którym święciły czasy sukcesów demokracja, praworządność i dobrobyt w postaci konwencjonalnej dla systemu kapitalistycznego, posiada określony sens socjologiczny.

Dürrenmatt prezentując swą twórczością generalną degradację podstawowych wartości państwowych w pewien sposób konstatuje, iż świat, w którym on żyje, zbliża się do roku 476.

Stanisław Wremiński

JANUSZ STEJNA

CHESTERTON ŻYWY

Z OPRACOWAŃ o Chestertonie — tak obcych, jak i polskich — wyłania się sylwetka człowieka, który już swym zewnętrznym wyglądem i zachowaniem odbija od przeciętności. Obserwacja niewątpliwie słuszna, połowiczna jednak, skoro uświadomimy sobie, że dopiero oryginalność — w sensie niezwykłości — charakteru, a przede wszystkim myśli, usprawiedliwiła, czy raczej umożliwiła takie traktowanie cech zewnętrznych. Te ostatnie bowiem, przez współgranie z pierwszymi, ułatwiły jedynie spopularyzowanie — tak wśród twórców, jak i odbiorców myśli filozoficznej pierwszych lat XX w. — osobowości Chestertona. Osobowości bogatej, a odbijającej przecież od wszystkich myślicieli tej epoki. Różnej od nich mimo niewątpliwych związków z tradycją kulturalną i współczesnością. Tak np. Chestertonowska filozofia radosnej afirmacji życiowej niejeden rys zawdzięcza Whitmanowi, a filozofia walki — Stevensonowi. Groteskowa symbolika i zmienna atmosfera pierwszych powieści może stanowić — chociaż dość daleki — pogłos Ibsenowskiego *Peer Gynta*. W ukształtowaniu się ideologii i metody pisarskiej można dopatrywać się wpływu pism Newmana i Patmore'a. To wszystko jednak zostało wchłonięte przez oryginalność i geniusz Chestertona. Właśnie geniusz — sprawiający, że Chesterton-publicysta, w najlepszym sensie tego słowa, stał się kimś więcej jeszcze: filozofem, dla którego dziennikarstwo było jedynie formą wypowiadania się, nie narzucającą merytorycznej strony wypowiedzi.

Urodzony 29 maja 1874 r. w Londynie [1], po ukończeniu szkoły św. Pawła wstąpił na studia w Slade School of Art przy Uniwersytecie Londyńskim. Przekonawszy się jednak, że może być jedynie dobrym karykaturzystą, rezygnuje z kariery malarskiej i poświęca się publicystyce. Współpracuje z liberalnym „Daily News"

---

[1] Wiadomości biograficzne podajemy na podstawie książki Wacława Borowego, *Gilbert Keith Chesterton*, Kraków 1929, szkicu Romana Dyboskiego o Chestertonie ze „*Stu lat literatury angielskiej*" (Warszawa 1957, s. 789—790) oraz wstępu do polskiego przekładu *Żywego człowieka* (Warszawa 1954, s. 5—6).

(atakuje w nim obóz liberalny) i z socjalistycznym „Daily Herald" (atakując w nim obóz socjalistyczny). W „Daily News" wystąpił przeciw imperializmowi angielskiemu, opiewanemu przez Rudyarda Kiplinga i Cecila Rhodes. W r. 1900 wydaje zbiorki poezji „Staruszkowie się bawią" (*Greybeards at play*) i „Szalony rycerz" (*The White Knight*). Rok 1900 stanowi też początek jego sławy. W r. 1905 wydaje „Heretyków" (*Heretics*), którym to mianem określa czołowych pisarzy angielskich tego czasu — Rudyarda Kiplinga, George'a Moore, Bernarda Shaw, H. G. Wellsa i Josepha McCabe. Odpowiedzią na wywołaną tym utworem dyskusję była „Ortodoksja" (1908), w której po raz pierwszy akceptuje publicznie światopogląd chrześcijański. Przez dziesiątki lat pisze regularnie felietony do „Illustrated London News" i współpracuje z tygodnikiem „The New Witness". Zmarł w r. 1936. Spuścizna jego obejmuje około 100 tomów esejów, powieści, nowel, rozpraw historycznych oraz autobiografię.

Najważniejszym wydarzeniem w życiu Chestertona było niewątpliwie przyjęcie katolicyzmu. Formalnie dokonało się ono dość późno, tendencje jednak tkwiły już w okresie dzieciństwa. W „Autobiografii" napisze: „Zasadą całego mojego chłopięctwa był agnostycyzm. Rodzice moi byli raczej wyjątkiem wśród ludzi tak inteligentnych, jeśli chodzi o wierzenie w osobowego Boga, czy w ogóle w nieśmiertelność. Pamiętam, że kiedy mój przyjaciel, Lucjan Oldershaw (...) powiedział do mnie nagle — wspominając nudne lekcje Nowego Testamentu w szkole św. Pawła: „Jasne, że religii nauczyli nas agnostycy" — ja, zobaczywszy nagle twarze wszystkich moich nauczycieli, z wyjątkiem jednego czy dwu duchownych, wiedziałem, że miał on rację." [2]

Tendencje te odbiją się oczywiście na twórczości Chestertona, tak poetyckiej, jak i prozatorskiej. Pierwszym krokiem było wypracowanie postawy etycznej, która zadecydowała o rozwoju poglądu na świat i stanowiła dla niego podatny grunt. Podkreślmy tu jeszcze samodzielność w ukształtowaniu owego światopoglądu, samodzielność, która ze zdziwieniem skonstatuje, że bynajmniej nie jest oryginalną, lecz jedynie kroczy drogą, wytyczoną już blisko dwa tysiące lat temu. Prześledźmy te trzy momenty w ich wzajemnym wynikaniu: postawę etyczną, światopogląd, podjęcie decyzji.

*

Metoda: „Oglądać rzeczy nagle" prowadzi do postawy zachwytu wobec świata — mimo iż zdaje sobie Chesterton sprawę z chwilowości tego świata. To ostatnie stanowi pewien rys pesymizmu, nie

[2] G. K. Chesterton, *Autobiography*, London 1937, s. 143—4.

jest to jednak pesymizm w rozumieniu potocznym — wobec takiego Chesterton jest bowiem znów optymistą. Szkielet leżący wśród kwiatów i stale śmiejący się mówi, że nawet śmierć jest „tylko żartem dobrego Króla" (wiersz *The Skeleton*).

Wspaniałość świata trzeba jednak umieć podziwiać i umieć się nią zachwycać. Przyczyną głębokich wzruszeń może być nie tylko to, co jest w świecie wyjątkowe, ale i to, co się w nim powtarza, tak pamięć o rzeczach nas otaczających, jak i zapomnienie o nich. Bohater *„Żywego człowieka"* (*Manalive*, 1912), Innocenty Smith, wchodzi czasem do swego domu jak złodziej, po to tylko, by zobaczyć go nagle i „odkryć" na nowo. W podobny sposób „odkrywa" swoją żonę, rozstając się z nią co pewien czas i zdobywając ją na nowo.

Taka postawa wobec świata prowadzi także do poetyzowania rzeczy zwykłych. Na łopatkę od węgla czy szafkę z książkami każe patrzeć z myślą o szczęściu, jakiego przyczyną byłyby one, gdyby je uratować z tonącego okrętu i przenieść na bezludną wyspę.

Tym samym uczuciem darzy rzeczy pospolite. Innocenty Smith, przekonawszy pesymistę Emersona — przez wprowadzenie go w niebezpieczną sytuację — że życie jest coś warte, dyktuje mu hymn dziękczynny:

Dziękuję dobru i urokom,
Co zawsze były na mym tropie,
I na ten dziwny gzyms wysoko
Wyniosły mnie, szczęśliwe chłopię. [3]

Obejmuje nim nie tylko kościoły i kaplice, staw i kaczki na stawie, ale też i wulgarnych ludzi, nakrapiane okiennice, kałuże, garnki, patelnie, kije i łachmany.

Broni brzydoty; jest to „rozrzutność witalności" i łączy się z rozmaitością, energią i bujnością. Jest entuzjastycznym teoretykiem śmieszności. Śmiesznością jest przepełnione całe życie. Wszystko, co ważne, ma w sobie coś groteskowego. Ale jest to cenny pierwiastek; groteskowość leczy człowieka z dumy i wzmaga pokorę. Dla Chestertona nie ma bowiem przeciwieństwa między śmiesznym a tym, co zasługuje na miłość. Pokora zaś jest warunkiem radości. Jest ona sztuką sprowadzania się do punktu — do czegoś bez wymiaru. Dopiero wówczas widzi się wspaniałość i wielkość świata i nie fałszuje jego rozmiarów — a raczej fałszuje, ale na korzyść świata. Człowiek pokorny lepiej dostrzega dziwność świata i łatwiej daje się jej porwać. Poprzez pokorę możemy zdobyć przeświadczenie, że świat istnieje bez nas i jest od nas niezależny.

---

[3] G. K. Chesterton, *Żywy człowiek*, Warszawa 1954, s. 126.

Mając zaś świadomość tego, możemy wyobrazić sobie możliwość nieistnienia. A wtedy dopiero jesteśmy w stanie uświadomić sobie w pełni, że świat istnieje, i w pełni go podziwiać. By pokora prowadziła do radości, należy nastawić się na rzeczy ostateczne i zasadnicze. Wszelkie sprawy należy traktować serio. Jedyną niezbędną rzeczą jest: wszystko. „Reszta to marność nad marnościami" — powie w wierszu „Eklezjasta". Jedynie w klimacie wieczności może się rozwinąć prawdziwe wesele. Dlatego rozumie Dickensa, który — ustosunkowując się do angielskich zwyczajów związanych ze świętami Bożego Narodzenia — bronił tak modlitwy, jak i jedzenia i picia. Zabawa, nawet pusta, ma bowiem wówczas głębokie podłoże: „jest w niej nie tylko uciecha, ale i pokora, i uczucie mistyczne." [4]

Mimo takiego stosunku do rzeczy wiecznych nie należy jednak roztapiać się w bezgranicznym uniwersalizmie. Apoteozie rzeczy określonych, przywiązaniu do konkretnego kawałka ziemi poświęca Chesterton symboliczną powieść *Napoleon z Notting Hill (The Napoleon of Notting Hill,* 1904). Zwykła dzielnica Londynu, w której największymi osiągnięciami architektury są wieża ciśnień i gazownia, staje się przedmiotem głębokiego przywiązania. Bohater powieści ginie nawet w jej obronie, szepcząc, że jedynym szczęściem jest być przywiązanym do czegoś określonego. Ideę wartości rzeczy określonych rozwija *Żywy człowiek.* Bohater powieści, Innocenty Smith, mówi:

„Myślę, że Bóg dał nam miłość do szczególnych miejsc, do ogniska domowego i do kraju rodzinnego, dla ważnej przyczyny. (...) Bo w innym wypadku — powiedział wskazując swym drągiem niebo i przepaść — moglibyśmy czcić to.

— Co pan ma myśli? — zapytałem.

— Wieczność — wyrzekł ostrym głosem. — Największego z bałwanów, najpotężniejszego z rywali Boga.

— Myśli pan o panteizmie, nieskończoności i tak dalej — podsunąłem.

— Myślę — odrzekł ze wzrastającą gwałtownością — że jeśli w niebie jest dla mnie dom, to będzie przy nim zielona latarnia i żywopłot albo coś równie wyraźnego i szczególnego jak zielona latarnia i żywopłot. Myślę, że Bóg dał mi miłość do jednego miejsca po to, bym temu miejscu służył i robił najdziksze rzeczy na jego chwałę, a to w tym celu, żeby to jedno miejsce było świadkiem przeciw wszystkim nieskończonościom i fałszom, iż Raj jest gdzieś, a nie gdziekolwiek, że jest czymś, a nie czymkolwiek." [5]

---

[4] W. Borowy, *op. cit.*, s. 24.

[5] *Żywy człowiek*, s. 186—7

Partykularyzm i regionalizm podnosi tu Chesterton do wielkości zasady metafizycznej i religijnej. W szkicu *The Yule Log and the Democrat* (w zbiorze *The Uses of Diversity*, 1920) powie zaś, że nic nie jest tak obce duchowi religii, jak czysty spirytualizm.

Poprzez rzeczy konkretne i osobiste należy wyjść poza uniwersalistyczną nieokreśloność. Stąd takie znaczenie sakramentu jako aktu materialnego.

Sprawy małe stają się w ten sposób również godne naszej uwagi i uznania. Pozwala to nam zrozumieć sprawę pomniejszania rozmiarów rzeczy wielkich.Wspomniany wyżej Innocenty Smith stwierdza:

„Mówią, że wszechświat wielki ... nieskończoność i astronomia ... niezupełnie pewne ... myślę„ że rzeczy są zbyt blisko siebie ... spakowane do podróży ... gwiazdy są za blisko ... ba, słońce jest gwiazdą za bliską, by ją w ogóle można dojrzeć ... za dużo kamieni na plaży ... powinno się je wszystkie zebrać do kupy ... za wiele źdźbeł trawy do badania ... piór na ptakach tyle, że rozum się mąci: poczekajmy na rozpakowanie dużego worka ... Obyśmy wszyscy byli na właściwym miejscu wtedy." [6]

Taka postawa prowadzi do stworzenia najdziwniejszej chyba w tym zakresie wizji w poemacie *A Fairy Tale* („Baśń"). Człowiek, rozrósłszy się do rozmiarów giganta, wznosi się głową ku niebu, przebija siedem kondygnacji i pod najwyższym stropem poznaje tę prawdę, że całe niebo stanowi jeden wielki mikroskop.

Uznawszy wspaniałość wszystkich rzeczy, tak wielkich, jak i małych, winniśmy cieszyć się z nich i głośno wyrażać swoją radość. W parze z radością musi iść wesołość. Obie jednak winny utrzymywać się w pewnych granicach. Nie powinniśmy jednak skarżyć się na niezrozumiałość tych granic, skoro świat, w którym żyjemy, jest tak zdumiewający i daje nam tyle rozkoszy. Przecież, jak czytamy w „Ortodoksji", Kopciuszek, który ma wyjść z balu o dwunastej, nie pyta, dlaczego właśnie o tej porze; opiekunka-wróżka mogłaby mu przypomnieć, że przecież nie wie także, dlaczego w ogóle może być na balu do dwunastej.

Wartość życia może się w pełni objawić jedynie w walce. Filozofią walki przeniknięte są wszystkie ideowe „powieści" Chestertona. W zakończeniu *Człowieka, który był Czwartkiem* jego bohater mówi:

„Dlaczego na tej ziemi każda rzecz toczy wojnę z innymi? Dlaczego na tym świecie każda najdrobniejsza nawet rzecz musi walczyć z całym światem? Dlaczego nauka musi przeciwstawiać się światu? (...) Dla tej samej przyczyny, dla której ja byłem samotny

---

[6] *Op. cit.*, s. 29—30.

w tej straszliwej Radzie Siedmiu Dni Tygodnia. Dlatego, by każdy, kto słucha prawa, mógł zyskać w swym osamotnieniu chwałę anarchisty. By każdy człowiek walczący w imię ładu mógł okazać się równie mężny i dzielny jak dynamitardzi. By to największe kłamstwo szatana można było odrzucić w twarz bluźniercy; byśmy łzami i męką okupili prawo do oświadczenia temu człowiekowi: »Kłamiesz!«" [7].

*

Czy Chesterton był optymistą, czy pesymistą?

Przy swojej prostocie i jasności, daleki był od wszelkiego rodzaju symplicyzmu. Nie ma sympatii dla pesymistów. Ceni Dickensa za to, że uciechy w gronie towarzyszy nie traktuje jako przerwy w „podróżach życia", lecz na odwrót — „podróże" są dla niego antraktami w owych uciechach. I jeszcze inaczej: nie gospoda wskazuje u niego na drogę, ale droga na gospodę.

Ale i tani optymizm jest równie nieznośny i niewystarczający, jak pesymizm. I tu znów uciec się należy do Dickensa, według którego można być „szczęśliwym i nieszczęśliwym równocześnie". O tajemnicy tego połączenia czytamy w *„Wieczystym człowieku" (The Everlasting Man,* 1925):

„Coś mówi nam, że ostateczna idea świata nie jest zła, ani nawet neutralna. Spoglądając na niebo, albo na trawę, albo na prawdy matematyki, albo nawet na świeżo zniesione jajko, ma człowiek nieokreślone uczucie — jakby cień tego powiedzenia wielkiego filozofa chrześcijańskiego, św. Tomasza z Akwinu: Wszelkie istnienie jako takie, jest dobre. Z drugiej strony coś innego mówi mu, że jest rzeczą niemęską, poniżającą i nawet niezdrową minimalizować zło." [8]

Chesterton nie może zgłębić istoty tych spraw. Za zdrowy jednak uważa ten instynkt ludowy, który każe zło traktować ironicznie.

W miejsce odrzuconych postaw pesymizmu i optymizmu, wprowadza Chesterton zasadę „patriotyzmu" życia, przy czym „życie" stanowi w tym sformułowaniu nasz kraj ojczysty. Jak w stosunku do ojczyzny, tak i w stosunku do wszelkich ważnych spraw życia obowiązuje zasada lojalności i honoru. W życiu są takie momenty, w których nikt by nie spełniał pewnych obowiązków, gdyby nie honor. W „Balladzie o białym koniu" *(The Ballad of the White Horse,* 1911) król Alfred obchodzi swych wodzów, wzywając ich do odparcia najazdu północnych pogan-barbarzyńców. Nikt z wodzów nie jest chętny walce. Król jednak mówi z nimi „poważnie,

---

[7] *Człowiek, który był Czwartkiem*, Warszawa 1958, s. 205—6.

[8] Cyt. wg Borowego, *op. cit.*, s. 33.

bez przygany". I kiedy nadchodzi decydujący moment, wszyscy znajdują się na polu bitwy i biją się mężnie.

A Niedziela z *Człowieka, który był Czwartkiem* mówi do swych poddanych, detektywów:

„Zdaje mi się, że pamiętam wieki całe heroicznych wojen, w których wyście byli zawsze bohaterami — epopeję, iliadę po iliadzie — w których wyście byli zawsze towarzyszami broni. Czy się to działo ostatnimi dniami, czy w zaraniu świata (...) zawsze wysyłałem was na boje. Siedziałem w ciemnościach, gdzie nie ma żywych stworzeń, i byłem dla was jedynie głosem wzywającym do męstwa i nadprzyrodzonej cnoty. Każdy z was usłyszał głos w ciemności, ale żaden nie usłyszał go po raz drugi. Przeczyło mu słońce na niebie, przeczyła ziemia i obłoki, przeczyła ludzka mądrość. A kiedy spotkaliście mnie w biały dzień, ja też zaprzeczyłem sam sobie (...) Byliście mężczyznami, dochowaliście tajemnicy honoru, chociaż wszechświat cały przemienił się w koło tortur, by wam ją wydrzeć. Wiem, że ty, Czwartku, skrzyżowałeś szpadę z królem szatanów, a ty, Środo, wzywałeś mojego imienia w godzinie rozpaczy" [9].

*

We wspomnieniach z dzieciństwa opisał Chesterton pewną scenę, stwierdzając, że wywarła ona na nim silne wrażenie:

„Pierwszą rzeczą widzianą kiedykolwiek przeze mnie na własne oczy, którą mogę sobie przypomnieć, był młody człowiek przechodzący przez most. Miał kręcone wąsy i postawę pełną pewności siebie, bliską fanfaronadzie. Niósł w ręce nieproporcjonalnie wielki klucz ze świecącego, żółtego metalu i miał wielką, złotą czy też pozłacaną koronę. Most, który on przecinał, brał swój początek z jednej strony z krawędzi bardzo niebezpiecznej górskiej przepaści, (...) a z drugiej strony łączył z górną częścią wieży zbyt zamkowego zamku. (...) widziałem to przez okno bardziej cudowne niż okno w wieży — z proscenium teatru marionetek, przygotowanego przez mojego ojca (...) Młody człowiek w koronie miał około sześciu cali wzrostu i był, jak wykazały bliższe badania, zrobiony z tektury. Ale będzie zupełną prawdą, jeśli powiem, że był to najwcześniejszy obraz, który moje oczy ujrzały po raz pierwszy." [10]

W wiele lat później obraz ten nabierze głębokiego znaczenia, gdy w miejsce widzianego w dzieciństwie Człowieka z Kluczem podstawi Chesterton ubogiego rybaka z Galilei, Piotra, który również dzierży klucz, będący teraz symbolem chrześcijaństwa. Klucz to

[9] *Człowiek, który był Czwartkiem*, s. 202.
[10] *Autobiography*, s. 31.

rzecz o określonym kształcie, pozornie fantastycznym, w istocie rzeczy zaś starannie wypracowanym. Podobnie chrystianizm, który jest „filozofią kształtów": wygląda fantastycznie, gdyż nie daje się sprowadzić do jakiegoś ogólnego abstrakcyjnego prawidła. Skomplikowaną rzeczywistość otwiera bowiem jeden jedyny klucz, który musi być także skomplikowany.

Potrzeba wiary tkwiła głęboko w naturze Chestertona. Już w gimnazjum koledzy dostrzegli jego zmagania wewnętrzne, a jeden z nich, Lucjan Oldershaw, napisze: „Widzieliśmy, że on szuka Boga". [11]

Będąc „poganinem w dwunastym, a zupełnym bezwyznaniowcem w szesnastym roku życia" — jak mówi w „Ortodoksji" — musiał przejść Chesterton jeszcze dość długą drogę, zanim w r. 1922 przyjął katolicyzm. Była to jednak droga okrężna, wytyczona przez anglikańską i racjonalistyczną współczesność Anglii końca XIX i początku XX w. Pierwszym krokiem była reakcja na „bezduszność dogmatyzmu przyrodniczego w nauce, zabójczą monotonię standaryzowanej cywilizacji przemysłowej, ciasnotę pragmatyczno-przyrodniczego myślenia i nieludzkość doktrynerstwa czy to liberalnego, czy socjalistycznego". [12] Jedynym środkiem służącym do naprawy może być w tych warunkach potężny autorytet, który by oddziaływał na świat ducha, a sankcje swe czerpał ze sfery absolutu.

Już na początku swej pracy pisarskiej wskazywał Chesterton na potrzebę idei, na wagę zasad i przekonań. W „Heretykach" pełnymi ironii słowami krytykował uchylanie się od zagadnień ogólnych: „Coraz więcej dyskutujemy o szczegółach w sztuce, polityce, literaturze. Zdanie człowieka o tramwajach ma znaczenie; zdanie o Botticellim ma znaczenie; zdanie o wszechrzeczy nie ma znaczenia. Człowiek może oglądać i badać milion przedmiotów, ale nie wolno mu natrafić na ten dziwny przedmiot, którym jest wszechświat; bo jeśli natrafi, to będzie miał jakąś religię i będzie stracony. Wszystko ma znaczenie z wyjątkiem wszystkiego." [13]

W „Heretykach" też zaznaczył się pewnego rodzaju pragmatyzm Chestertona. Odbije się on i w wydanej w trzy lata później „Ortodoksji", tu jednak na pierwszy plan wysuną się nowe, odmienne elementy. Skoro poznajemy części składowe świata, winniśmy poznawać również i całość — wszechświat. Postęp umysłowy bowiem może się dokonać jedynie poprzez rozbudowę określonej idei życia, to znaczy poprzez kształcenie zdecydowanych przekonań.

---

[11] Przemysław Mroczkowski, *Wstęp do „Św. Franciszka z Asyżu"* Katowice 1947, s. X.

[12] R. Dyboski, *Sto lat lit. angielskiej*, Warszawa 1957, s. 795 i n.

[13] Cyt. wg Borowego, *op. cit.*, s. 42.

Nie widzi niebezpieczeństwa dla idei ani w bigoterii, ani w fanatyzmie. Obu tym wykolejeniom ulegają ludzie nie znający i nie rozumiejący idei, ci, którzy sami nie starają się wejść w jej świat. W odniesieniu do rozumu Chesterton stwierdza, że jest on narzędziem poznania, jednak nie tylko nie przeszkadza wierze, ale nawet wspiera się na niej. W „Ortodoksji" powie: „Jest przecież aktem wiary utrzymywać, że nasze myśli pozostają w ogóle w jakimś stosunku do rzeczywistości. Kto jest prawdziwym sceptykiem, ten prędzej lub później musi sobie zadać to pytanie: „Dlaczego coś w ogóle miałoby być prawdziwe? Dlaczego dobra logika nie miałaby być równie zawodna jak zła? Toż obydwie są tylko ruchami w mózgu oszołomionej małpy."[14] Jeżeli już coś poddawać w wątpliwość, to w pierwszym rzędzie należałoby to uczynić z rozumem. Jest on bowiem — jak religia — czymś „pierwotnym i autorytatywnym"; jest „metodą dowodu, która sama nie może być dowiedziona". Ekstremami zaś prawdziwego poglądu na świat są słowa Pascala: *exclure la raison, n'admettre que la raison*. Intelekt, by się nie udusić w racjonalizmie, musi uznać coś, co jest ponad nim, „jakieś transcendentalne słońce". Światopogląd, który przyjmie taką zasadę, musi zarazem objąć złożoność praktycznego życia: zdziwienie dla świata z poufałością względem niego, poczucie obcości i poczucie bliskości.

*

Wypracowawszy samodzielnie takie stanowisko filozoficzne, uświadomił sobie, że jest to stanowisko teologii chrześcijańskiej. Później napisze o tym etapie swego rozwoju: „Wybiegałem ze swojej pracowni niby architekt z planem nowej wieży, i okazywało się, że wieża ta stoi już i błyszczy w słońcu od tysiąca z górą lat."[15] W nowo osiągniętym poglądzie znalazł Chesterton wytłumaczenie dla swej poetyckiej wizji dziwności świata. Pogląd ten bowiem dowodzi — wbrew deterministom XIX w. — że coś się stało i że powtarzanie się czegoś według ścisłych praw wcale nie przeczy dziwności i nie świadczy o mechanicznej genezie. Dalej, chrześcijaństwo daje uzasadnienie „patriotycznej postawy" wobec życia: niezadowolenie ze świata nie przeszkadza równoczesnemu jego umiłowaniu. Chrześcijaństwo rozwiązało w świecie problem rozdwojenia pomiędzy nieszczęśliwym pesymizmem i jeszcze bardziej nieszczęśliwym optymizmem. Pesymiści — pozostając obojętnymi wobec świata nie zawierającego pierwiastka dobra — poszukiwali boskości w sobie, optymiści zaś dostrzegali w świecie dobro, ale zrodzona stąd radość doprowadziła ich do wypaczenia tego dobra,

[14] Op. cit., s. 47.
[15] Op. cit., s. 49.

tak że „teoria, że wszystko jest dobre, stała się orgią wszystkiego, co jest złe". Filozofia chrześcijańska umożliwia jednocześnie zachwyt dla świata i oburzenie, miłość dla niego i walkę z nim.

W chrześcijaństwie znalazł również Chesterton potwierdzenie swej skłonności do widzenia w rzeczach paradoksów. Taki charakter mają m. in. cnoty chrześcijańskie. Skromność chrześcijańska oznacza bowiem, że „jako Człowiek jestem pierwszym wśród stworzeń, jako zaś jeden z ludzi jestem pierwszym wśród grzeszników". Pokora znów w imię ujrzenia wszystkiego w pełni kolorów i blasków każe pogrążyć się w pierwotnej ciemności. Równowaga chrześcijańska zaś to „niby wielka poszarpana i romantyczna skała, która chwieje się na swojej podstawie za każdym poruszeniem, ale, ponieważ jej olbrzymie wybujałości ściśle się wzajemnie równoważą, panuje przez wieki".[16] Stąd dążenie Kościoła do wyraźnego formułowania swych nauk. Mistycy chrześcijańscy nie zacierają nigdy zarysów rzeczy. U św. Franciszka uderza np., że „był mistykiem światła i ciemności, ale nie mistykiem półmroku". Zarazem chrześcijaństwo podnosi znaczenie odrębności osobowości człowieka. Tylko tam, gdzie ocenia się osobowość, możliwa jest głęboka miłość. Chrześcijaństwo nie jest religią smutku. Wszelkie sprawy ludzkie są zarazem smutne i wesołe, chodzi tylko o to, by nie ograniczyć się do małych radości, którymi pociesza się pogaństwo. W obecnej dobie przeciwstawieniem chrześcijaństwa jest dla Chestertona jedynie pogaństwo. To ostatnie ma wprawdzie wiele odmian, ale w istocie jest jedną rzeczą, „prawie wrodzoną i normalną" ludzkości.

Odrzuca Chesterton zestawienia tzw. „wielkich założycieli religii": Chrystusa, Mahometa, Buddy i Konfucjusza. Islam ma wprawdzie pewne wspólne z chrześcijaństwem cechy, ale — jako późniejszy czasowo — jest w dużej mierze jego naśladownictwem. Inne religie nie mają cech wspólnych. „Naprawdę Kościół jest zbyt jedyny, nawet dla wykazania swojej jedyności. Bo najpopularniejszym i najłatwiejszym dowodem jest paralela, a tu nie ma paraleli."

Poza chrześcijaństwem w naturalnej religii ludzkości widzi Chesterton cztery główne elementy, dla których rezerwuje nazwy: Bóg, bóstwa, demony, filozofowie. Pierwszy element jest najtrudniejszy do ujęcia. Jego istotą jest, że ludzie o nim nie mówili, ale nigdy nie był całkowicie wyeliminowany, należy go więc tłumaczyć „nie tylko z dziwnego języka mowy, ale z dziwnego milczenia".

Mity, podobnie jak religia, zaspokajają pewne potrzeby — np. potrzebę świąteczności, rytualności czy ofiary — ale nie dają wiary. Mitologia jest poszukiwaniem, próbą zbliżenia się do boskiej rze-

---

[16] *Op. cit.*, s. 55.

czywistości przy pomocy samej wyobraźni. Rozum jej nie hamuje — istnieje równolegle, obok niej. Demonizm nie jest czymś pierwotnym; był religią w tak wysokich cywilizacjach, jak u Azteków czy Indian peruwiańskich i Kartagińczyków. Wypływa z przekonania, że łatwiej porozumieć się ze złymi siłami. Demony są jakby bliższe człowiekowi niż Bóg i można stać się im równym. Ostatnią warstwę duchowych elementów pogańskiego świata reprezentują filozofowie. Rozwój ich myśli nastąpił jako reakcja na niewystarczalność politeizmu, który zadowalał jedynie wyobraźnię. Ale mądrość filozofów rzadko stała na tej samej płaszczyźnie co instytucje ludowe i religijne. W Grecji czy Rzymie istniał zupełny rozdział między funkcjami filozofów a funkcjami kapłanów. Inaczej w Chinach: filozof, będąc doradcą króla, stał się instytucją publiczną; Konfucjusz był wielkim filozofem i politykiem. Jako organizator Chin zajmował się etyką, nie miał jednak nic wspólnego z religią. Najszlachetniejsza była akcja „księcia-filozofa", Buddy — istotę jej stanowiło wyrzeczenie się. Ale Budda był tylko założycielem szkoły filozoficznej, wyrosłej na gruncie naukowej atmosfery tradycji azjatyckich. Główną cechą owych tradycji było przeświadczenie o wiecznym powrocie rzeczy. Budda stworzył dyscyplinę filozoficzną, która wskazywała na drogę wyrzeczenia; było nią wyzbycie się pragnień, tak złych, jak i dobrych, nie dlatego jednak, by je uszlachetniać, ale że zostały uznane za bezwartościowe. Jedynie wówczas, gdy zmienia się całkowicie w mitologię — jak w Japonii czy Chinach — przestaje być buddyzm tą posępną filozofią. Różni się on zdecydowanie od chrześcijaństwa.

W grocie betlejemskiej następuje pierwszy akt dramatu chrześcijaństwa. Świat zostaje odwrócony „wierzchem do środka". Bóg, który był obwodem, stanął w centrum. Wszystkie omówione poprzednio elementy świata pogańskiego uginają się przed Nim. Pokłon pasterzy jest wypełnieniem się mitologii — bo lud był twórcą mitów. Pokłon mędrców jest wyrazem przewagi religii nad filozofią pod względem rozległości; Konfucjusz znalazłby nową podstawę dla ideału rodziny, Budda — nową formę wyrzeczenia (już boskości, nie królewskości), Plato — zrealizowanie swej nauki o rzeczywistości idei. Pierwiastkiem antagonistycznym jest w opowieści betlejemskiej Herod; nakazana przez niego rzeź dzieci to jakby ostatnie echo kultu demonów.

Życie Chrystusa nie polegało na nauczaniu, ale na działaniu, na wykonywaniu czegoś, co miało być wykonane. Było ono dramatyczne i prostolinijne. Początek jego jest sielski; po okresie pracy i nauczania następuje zwrot. Grupy zebrane wokół krzyża wyrażają wielką prawdę: że świat nie mógł się uratować s a m. Ten, który miał pilnować sprawiedliwości, umie tylko zapytać: „Co to jest

prawda?" Filozofowie, którzy wierzyli w jednego Boga, nie tylko nie nawrócili świata, ale nawet nie próbowali tego robić. Kapłani żydowscy chowali tę wiarę zarówno w dobrym, jak i złym sensie. Tłumy, zdeprawowane duchowo przez niewolniczą organizację, w tępym, gromadzkim egoizmie zdeptały duszę jednostki. Tak umierał świat starożytny. A kiedy trzeciego dnia uczniowie Chrystusa zastali grób Jego pusty, „to, na co spoglądali, był to nowy dzień stworzenia (...) i w postaci ogrodnika Bóg znowu przechadzał się po ogrodzie w chłodnym powiewie nie wieczoru, ale świtu." [17]

Taki obraz chrześcijaństwa i życia Chrystusa był niewątpliwie związany z podróżą Chestertona do Ziemi Świętej. Wpłynęła ona na podjęcie zamierzonej już kilkanaście lat przedtem decyzji. W r. 1922 bowiem Chesterton przyjmuje katolicyzm. Fakt ten stał się — jak powiada we wstępie do „Wieczystego człowieka" — głównym wydarzeniem w jego życiu. Pewną rolę odegrała tu potrzeba oczyszczenia moralnego. W „Autobiografii" napisze: „Kiedy ludzie pytają mnie (...): »Dlaczego wstąpiłeś do Kościoła rzymsko-katolickiego« — pierwszą wyczerpującą odpowiedzią (jeżeli nawet jest to odpowiedź częściowo eliptyczna) jest: ażeby pozbyć się grzechów. Bo nie ma innego systemu religijnego, który by twierdził, że może odpuścić ludziom grzechy. Jest to stwierdzone przez logikę, która dla wielu wydaje się zaskakująca. Posługując się nią Kościół wnioskuje, że gdy grzechy się wyzna i odpowiednio za nie żałuje, są już właściwie odpuszczone i grzesznik zaczyna żyć tak, jakby nigdy nie zgrzeszył." [18]

Że Chesterton podjął swoją decyzję tak późno, można częściowo tłumaczyć uleganiem tradycji anglikańskiej, w której wyrósł. Niemniej jednak decydującą musiała tu być sprawa osiągnięcia całkowitego przekonania wewnętrznego, świadcząca o jak najgłębszej powadze w stosunku Chestertona do religii. Taką interpretację każą przyjąć słowa, w których stwierdza, że „inna jest sprawa dojść do wniosku, że Kościół ma słuszność, a inna dojść do wniosku, że ma on słuszność zawsze." [19]

W książce „Kościół katolicki i nawrócenie" *(The Catholic Church and Conversion,* 1926) podaje Chesterton trzy stadia, które wyróżnia w procesie nawrócenia. Pierwsze z nich to bezstronność wobec Kościoła, ale z pewnego rodzaju życzliwym nastawieniem, drugie — dostrzeganie w katolicyzmie prawdy, trzecie wreszcie — usiłowanie, by się nie nawrócić. Wtedy człowiek ma poczucie, jakby został schwytany w potrzask. Potem dopiero, dzięki łasce, otrzymuje w darze — i tu przypomnijmy sobie scenę z dziecinnego teatru

[17] *Op. cit.*, s. 93—4.

[18] *Autobiography*, s. 329.

[19] Cyt. wg W. Borowego, *op. cit.*, s. 106.

lalek — klucz chrystianizmu, który otwiera zamek, klucz-życie. „Przyjmujemy go; i ziemia twardnieje pod naszą stopą, i droga otwiera się przed nami. Nie zamyka on nas w śnie o przeznaczeniu, ani w świadomości powszechnej złudy. Odsłania nam nie tylko nieprawdopodobne niebiosa, ale równie dla niektórych nieprawdopodobną ziemię, i czyni ją wiarygodną. Jest to ten rodzaj prawdy, który trudno objaśnić, ponieważ jest on faktem; ale jest to fakt, któremu wszyscy możemy dać świadectwo. Jesteśmy chrześcijanami i katolikami nie dlatego, że wielbimy klucz, ale dlatego, że przeszliśmy drzwi i poczuliśmy, jak wicher, który jest trąbą wolności, wieje nad krajem żywych." [20]

*

Doszedłszy własną drogą do katolicyzmu, pozostał Chesterton nadal oryginalny w sposobie traktowania go. Religia Chestertona to jakby „wieczne gody w Kanie Galilejskiej". [21] To jednak tylko jedna strona zagadnienia. Drugą stanowi dojście do prawdy. „Wszystkie inne filozofie głoszą rzeczy, które wydają się zupełnie prawdziwe; tylko ta jedna filozofia ciągle powtarzała rzecz, która nie wydaje się prawdziwa, ale która jest prawdziwa" — napisze w „Ortodoksji". [22]

Nie ukrywa Chesterton trudności w przezwyciężaniu wątpienia. Są to przede wszystkim trudności intelektualne — wiara bowiem „wymaga wielkiej śmiałości". Poza wątpieniem istnieje ten ogrom szczęścia i radość, płynąca z wiary — radość, która prowadzi do śmiechu. A śmiech Chestertona współżyje z miłością i niejako z niej wypływa. „Śmiech i miłość są wszędzie; matka śmieje się z dziecka, mąż z żony, kochanek z kochanki, przyjaciel z przyjaciela. Epoki, które wybudowały Bogu najwznioślejsze katedry, pełne są groteskowych bluźnierstw przeciw Niemu." [23]

Prowadzi nas to do szerszego zagadnienia, jak traktować humor Chestertona. On sam i na to daje odpowiedź w przedmowie do zbioru humorystycznych szkiców „Alarmy i dywersje" *(Alarms and Discursions,* 1910). W wyznaniu tym umotywował istnienie humoru w swych utworach, humoru, który wywoływał tyle nieporozumień i błędnych ocen jego twórczości: „Ten szereg bezkształtnych i niezgrabnych potworów, które ustawiłem teraz przed czytelnikiem, to nie są odrębne bożki wyciosane pod wpływem kaprysów (...) Monstra te są pomyślane jako gargule określonej katedry. Wypadło mi ciosać gargule, bo nie umiem ciosać nic innego (...) Ale mam zupełną pewność co do stylu architektury i co do konsekracji Kościoła."

Janusz Stejna

[20] *Ibid.*, s. 105.
[21] P. Mroczkowski, *op. cit.*, s. XXIV.
[21] P. Mroczkowski, *op. cit.*, s. XXIV.
[22] Cyt. wg Borowego, s. 65.

JANUSZ ST. PASIERB

UKOCHANY KRAJU

FRYBURG 16 lutego. Nigdy nie nauczę się odjeżdżać. W rozstania wkładam tyle napięcia, że wyobrażam sobie, jak efektownie wypadnie kiedyś to ostatnie. Ale tak wielu ludziom daje wtedy Pan Bóg łaskę ogromnego znużenia, więc może...

Pożegnanie w domu, pożegnanie w szpitalu, pożegnanie przed dworcem, wreszcie coś nadającego zdenerwowaniu zupełnie inny wymiar: ściganie się samochodem z pociągiem pospiesznym idącym do Zurychu, do którego mam wsiąść w Olten. We Fryburgu mieliśmy kilka minut przewagi, straciliśmy je w Branie na telefonowanie, wreszcie jednak, pomimo śniegu i lodu, bierzemy go na trasie.

Zurych. Obiad u Romków, na deser coramina i jeszcze jedno przepakowanie pięciu lat, które muszą się zmieścić w jednej walizce i torbie podręcznej i nie powinny ważyć więcej niż 20 kilogramów. Na lotnisku jesteśmy *in corpore,* Ania z mężem i pastor, nawet Anita dojechała swoim krążownikiem z albumem malarstwa nowoczesnego. Żegnamy się, jakbym jechał na księżyc.

Przed chwilą przyleciał z Paryża IŁ 18 LOTu, którym mam odlecieć do Warszawy, i czeka już na lotnisku. Doznaję pewnej pociechy, że jest dość duży i nie niknie przy Boeingach, DC 8 i Caravellach. Ile razy wyobrażałem sobie tę podróż, ten przyjazd! Człowiek wracający po tylu latach ma w sobie coś ze zjawiska pozagrobowego. Jak będzie? — zadaję sobie pytania jak z „Powrotu" Kafki — „Kto mnie przyjmie? Kto czeka za kuchennymi drzwiami? Z komina wydobywa się dym, kawa gotuje się na wieczerzę. Czy czujesz się jak wśród swoich, jak w domu? Nie wiem, jestem bardzo niepewny. To dom mojego ojca, ale sprzęt obok sprzętu stoi zimny, jak gdyby każdy z nich był zajęty swoimi sprawami, o których po trosze zapomniałem lub nie wiedziałem nigdy. Jakiż mogą mieć ze mnie pożytek, co dla nich znaczę..."

Gdy odwracam się, pastor robi nade mną wielki znak krzyża. Z chwilą gdy postawię nogę na pokładzie samolotu, będę już w Polsce, swojej niełatwej, a dla nich niepojętej ojczyźnie.

A w samolocie z miejsca szok. Ale miękki, jakby łupnięcie młotkiem z waty. Ależ... ależ tu nie ma najmniejszego z oczekiwanych napięć! Ten samolot napompowany jest towarzyskością i poczciwością jakby dla zrównoważenia panującego na zewnątrz ciśnienia (bo lecimy wysoko i szybko, za dwie godziny mamy być w Warszawie), to nie samolot, a fruwająca kawiarnia. Poczciwość i towarzyskość polska... bo prawie wszyscy pasażerowie to współcześni albo byli Polacy, poza małą grupką młodych Arabów, którzy mają studiować w Warszawie. Stewardessy, też polskie, podają gorzkawego kurczaka w galarecie. To jedyna gorycz i jedyna galareta. Nie są bardzo ładne te stewardessy, ale miłe i cywilne, bez czapek, egzystencjalistycznie rozczochrane. I grzeczne. Tą grzecznością, która przez dłuższy czas nie przestaje mnie zdumiewać, bo wydaje się za miękka. Bezbronna. Żeńska (nawet u mężczyzn). Młodociana (nawet u dorosłych). Niepewna siebie (nawet u ludzi, którzy powinni być bardziej pewni siebie). Tej gamy miękkości nie uchwyci żaden cudzoziemiec. Warszawski taksówkarz mówi ci *per* „kochany"...

Na podstawie czytywanych gorliwie gazet krajowych i „na bazie" przesłanek socjologicznych wyobrażałem sobie nasze społeczeństwo bardziej drapieżnie. A tu życie polskie jest jak malarstwo weneckie: żadnego linearyzmu, żadnych wyraźnych konturów. Nie darmo, szczególnie w wieku XVII, który nie wiadomo czy się u nas skończył, żyliśmy „pod urokiem Wenecji". Gdzie szukać konturów? W tygodnikach jakichś, czy w książkach opisujących *Welt als Wille und Vorstellung?* Nie mogę się nawet doszukać osławionego polskiego c h a m s t w a, o którym tyle w gazetach. Że się używa „wyrażeń"? Ależ one nic nie znaczą. To niewypały, „białe słowa", wyzute z treści. To jest po prostu interpunkcja, niestety niesalonowa. Używa się jej zupełnie bez przekonania, a może dla kompensacji, tak jak czynią to chłopcy w okresie pokwitania, pragnący tym sposobem zamanifestować swoją męskość.

Zauważam też, że przestaję widzieć ostro. Czuję się otulony w poczciwość, w której wszystko grzęźnie jak w maśle. Kogo by na to potrzeba? Renesansu Brzozowskiego? Paru dywizji pryncypialistów? Może pomoże — ale czy na długo? Apokalipsa jest tematem rozmów przy kawiarnianych stolikach. Brak wyrazistości. Wszystkie kontury nieostre, rzeczy i zjawiska panteistycznie przechodzą jedne w drugie. Niestety — czy na szczęście?

A jednak ogarnia mię fala czułości. Przecież to jest cudowne, że ludzie u nas są tacy dobrzy, że nie warczą na siebie. Doprawdy —

jakim cudem zachowali się tacy, jacy są — miękcy i mili — nie rozpieszczeni przecież ani przez historię, ani przez ekonomię, ani przez żadną z reszty surowych muz współczesności, ani nawet przez klimat. Jest przecież w tej chwili środek straszliwej zimy. W krajach południowych wszystko, nawet socjoekonomia, może wyglądać inaczej, bardziej beztrosko.

Wydawało mi się, że ludzie u nas będą, że powinni być twardsi i bezwzględniejsi. Tymczasem ogromna chyba większość jest wrażliwa i bezbronna — młodsi chyba jeszcze bardziej niż starsi — pełni uroku i dobroci, dla której brak jest wystarczającej motywacji...

Tymczasem jednak trzeba się zatrzymać i cofnąć, żeby dokończyć porządnie opisu podróży. Dolecieliśmy do Warszawy. To, co zobaczyłem z okna samolotu schodzącego nad Okęcie, skojarzyło mi się, nie wiedzieć czemu, z Atenami. Ale reaguję nie po grecku, choć czuję, że jak w Anteusza wstępują we mnie od dotknięcia zamarzniętej na kość ziemi ojczystej od dawna niedoświadczane uczucia. Patriotyczny patos uderza mi do głowy jak pędzony z ziemniaków napój narodowy. Patrząc na skąpo oświetlony i poplamiony smarami beton oświadczam Bogu ducha winnemu obywatelowi brytyjskiemu:

— To jest moja ojczyzna.

*

Piekielne mrozy. Zimno i smutno wniebogłosy. Cały kraj pokryty skorupą śniegu i lodu. Ale w głębi („plwajmy na tę skorupę i zstąpmy do głębi") jest raczej przytulnie i ciepło.

Kawiarnia warszawska, godzina 11 przed południem. Tłum. Niewątpliwie pracujący, bo kto u nas nie pracuje. W tej chwili inni odkopują z zasp pociągi, wydobywają węgiel, topią stal i budują okręty. Tutaj wnętrze nowoczesne, przytulne, wykwintne. Szarlotki, kremiki, ludzie przyjemni, uśmiechnięci, bez napięć. W rozmowach mnóstwo zmiękczonych słów. Polszczyzna słyszana w tak dużych dawkach wydaje się bardzo wypieszczona i ozdobna, a w Warszawie nawet przesadnie ortoepiczna i nieco sztuczna, jakbyś radia lub konferansjerki słuchał. W tramwajach i pociągach mówi się jakoś inaczej.

W dwa dni później kelner z wagonu restauracyjnego przeciska się z największym trudem przez przepełniony korytarz:

— Kto z państwa pozwoli kawkę, komu kawunia, ciasteczko, bułeczka z masełkiem i szyneczką?

Pieszczotliwa jest ta ojczyzna pomimo pierońskiego mrozu pomyślałem sobie. Miękką łapką buduje ten nowy wspaniały Świat.

*

Z Warszawy do Paryża jest bliżej, niż do Nowego Dworu Mazowieckiego. Daleko jest ze stolicy na prowincję. Kisiel twierdzi, że prowincja jest autentyczna, głęboka i poważna, a w Warszawie nic tylko blichtr, błazeństwo i fotomontaż, ale — czy ja wiem — ale chyba o niebo łatwiej żyć. Autentyczny przypadek: młody pracownik naukowy woli być adiunktem w Warszawie niż kierownikiem katedry w wojewódzkim i nie bardzo podłym mieście. Słowo „prowincja" nie kojarzy się dzisiaj większości Polaków ze zwolnionym tempem życia, domkami w ogródkach, pełną wdzięku staroświeckością i naiwnością, nawet nie z zabijającą wszystko nudą.

*

Warszawa w niedzielę to coś więcej jeszcze niż Warszawa w dzień powszedni. Ludzie na ulicach i w kościołach ubrani elegancko i modnie. Jeden szczegół — w pierwszej chwili miałem wrażenie, że przywidziało mi się... ależ tak, najoczywiściej, jest nawet styl *marinette*, tak niedawno powstały w Paryżu. *Marinettes*, marynarzyków nie uświadczysz nigdzie poza Francją, a właściwie poza Paryżem. Nawet tam zjawisko to jest zlokalizowane do okolic Łuku Triumfalnego na Champs-Elysées. A tu nie tylko na Nowym Świecie, ale i Powiślu; nie tylko w Warszawie, ale i w Pelplinie, *Marinettes* lub *pattes d'éléphant* (słoniowe łapy) to młodzież od 15 do 20 lat, płci obojej. Dziewczęta noszą rozkloszowane spódnice, skarpetki szkockie do pół łydki, torebki „Chanel" oraz stosują postarzający makijaż: obliczność jest kredowo biała, a oczy podczernione. Chłopcy — marynarskie spodnie i parasole, zdobywane najczęściej w restauracji. Jadąc jesienią z Paryża do Lozanny miałem okazję obejrzeć marynarzyka z bliska: w sąsiednim przedziale, *vis-à-vis* zakonnicy, siedział anielski blondynek z najnowszej fali. Obcisłe spodnie perłowego koloru, rozkloszowane u dołu, do tego kurteczka wcięta z czarnego aksamitu. Rynsztunku dopełniała mandolina, instrument rzecz jasna, a nie fryzura, bo ta u marynarzyków, tak dziewcząt, jak chłopców wygląda inaczej. Istotną jej cechą jest opadanie na czoło i przesłanianie jednego oka. Marynarzykowanie to nie tylko moda (*nota bene*: nie lekceważmy mody. Tkwią w niej treści, o jakich czasem nie śni się filozofom, a jej

podskórny sens bywa wielopiętrowy. To jeden z wielu znaków, który bywa nie tylko unaocznieniem, czyli manifestacją, ale i manifestem), ale i postawa życiowa. Wszystkie pieniądze (zarabiane heroicznie i z dużą dozą samozaparcia, np. fotografowaniem czy pilnowaniem cudzych dzieci) idą na zakup ciuchów, czego dokonuje się przeważnie na *Marché aux Puces*. Z finansami bywa krucho, stąd gdy kilkoro marynarzyków bierze jedną taksówkę, biada ostatniemu z wysiadających: wszyscy się ulatniają i biedak zostaje sam do płacenia. O czym rozmawiają, czym się interesują? Tematem nr 1 są *boums* czyli prywatki. Jeśli się nie jest zaproszonym, trzeba koniecznie poznać którąś z dziewczynek, przez nią ma wstęp cała szajka. Komu nie uda się wejść, blokuje z zemsty windę między piętrami. Gdy nie ma *boumu*, idzie się do kina. Reszta ludzkości, tj. ta jej część, która ukończyła 20 lat, zupełnie nie interesuje marynarzyków...

A cóż na to i cóż w ogóle — *blousons noirs*? Czy się przeżyli? Jeszcze wegetują, ale najwyraźniej moda na nich mija. Obawiam się, że nie w wyniku akcji policji, wychowawców, duchownych, socjologów i moralistów. Po prostu się przeżyli. Ich brutalna agresywność wydawała mi się zawsze pozą (choć głęboko zakotwiczoną w okrutniejszej stronie natury ludzkiej) i czymś podobnie sztucznym i robionym na pokaz, jak oschłość i „męskość" pewnego nurtu współczesnej literatury. „Twardziele" się kończą — czyżby ich zmierzch mieli zwiastować miękcy chłopcy, jeżdżący z mandolinami po niepogodnej Europie 1962 roku?

*

Prezent od Leszka: *Elegie Duinejskie* Rilkego i *Nic w płaszczu Prospera* Różewicza.

Jeżdżę i chodzę z Różewiczem w kieszeni palta. Różewicz oprowadza mię (*toutes proportions gardées*, rzecz jasna) po polskim *Paradiso, Purgatorio* i *Inferno*. Należę do humanistów nieuleczalnych, którzy więcej uczą się z wierszy niż przez fachowe traktaty. Nie pomniejsza to w niczym roli i znaczenia techników, zwłaszcza takich, jakich pokazał Dürenmatt w „Małżeństwie Pana Missisipi".

Różewicz to jest nareszcie to, o co walczyło tylu teoretyków. Dawno już nie było u nas takiego realizmu. Toć to Baedecker, to przewodnik po Polsce, adekwatny przynajmniej w tej chwili, na przełomie lutego i marca 1963, ale więcej wymagać nie można. Nawet rozkłady jazdy wydaje się przecież co pół roku. Pocieszająca

prawda „naszej małej stabilizacji" dostrzegalna jest nawet nieuzbrojonym okiem. Zaiste

„głupota przybiera rozmiary
normalne
. . .
miłość i nienawiść
zmniejszyły wymagania
biel nie jest już taka biała
taka rażąco biała
czerń nie jest już taka czarna
taka naprawdę czarna
temperatura jest średnia
wiatry są umiarkowane..."

Czytając, że

„Epoka mięknie
i opowiada anegdotki",

niesposób nie przypomnieć sobie eschatologicznych akordów Elliota:

„I tak się właśnie kończy świat
I tak się właśnie kończy świat
i tak się właśnie kończy świat
nie hukiem lecz skomleniem..."

Poczciwiejemy, poczciwiejemy i robi się coraz łagodniej:

„w kościołach mówi się o piekle
w sposób oględny"

i w ogóle można prawie wszystko:

„można wstąpić
można wystąpić
można się oburzyć
niezbyt głęboko
można wypić kawę
zakłada się nogę na nogę."

Pomimo tego bohaterowie Różewicza nie są całkiem spokojni i pewni siebie:

„a wiesz boję się trochę
boję się że mogę to stracić
co
no właśnie to nic
boję się o to
że mogę stracić to
coś niecoś
naszą małą stabilizację..."

*

Pociągi expressowe już się nie zatrzymują w T., pomimo że są bardziej zhumanizowane niż kiedyś i noszą imiona. Przesiadam się w Malborku. Młody kolejarz w brudnym ubraniu roboczym pomaga mi przenieść walizki (dlaczego właściwie nie propaguje się przebierania w miejscu pracy i pozostawiania tam ubrań czy kombinezonów roboczych. Wielu ludzi nie ma w domu możliwości porządnego umycia się ciepłą wodą, nie mówiąc już o kąpieli, co łatwiej jest chyba zorganizować fabryce czy większemu przedsiębiorstwu). Jest już ciemnawo i kiedy nie widać go przez dłuższą chwilę, przychodzi mi na myśl wszystko, co na temat uczciwości czyta się w prasie. Ale zaraz się zjawia i uśmiecha w półmroku.

Podmiejski pociąg z przedpotopowymi wagonami. Ludzie też inni niż w expressie, niż w Warszawie. Prowincjonalni, cierpliwi, pokorni, szarzeją w skąpo oświetlonym przedziale. Wagon łomocze, kołysze i trzęsie. Most na Wiśle, na drugim brzegu sylwetka miasta na tle nieba z metalu. Na stacji nie ma bagażowego (pod tym względem dogoniliśmy Szwajcarię) i pomaga mi jakiś pan, który niedawno wrócił z Afryki. Gdzie to ludzie nie jeżdżą.

Przed dworcem dużo taksówek, autobusów miejskich, palą się neony. Tego dawniej nie było.

*

Dom. Odrapany od dwudziestu lat. Jakby bombardowanie skończyło się dopiero wczoraj. Ale zmieniono numerację, bo powstało kilka nowych domów przy tej ulicy. Położono chodnik, posadzono drzewa, założono przystanek autobusowy. Nie opodal zbudowano całą nową dzielnicę. Na dachach sporo anten telewizyjnych.

Wchodzę. Pukam, mówię, że to ja. Otwiera matka, zmalała jakby, spłoszona. Mówi szeptem, żeby nikomu nie przeszkadzać, bo „stary człowiek nikomu nie jest potrzebny."

Ani się cieszymy, ani smucimy. Może jesteśmy zbyt zaskoczeni sobą. Rozmawiamy o rzeczach nieważnych. Wszystko jest, jak było. Wierzyć się nie chce, że każda rzecz w tym przepełnionym mieszkanku znajduje się na swoim miejscu. Akwarela z jesiennym lasem, lubawski krajobraz, kościół w Żarnowcu. Jest nawet za szybą bufetu stateczek z korka, zrobiony kiedyś na plaży w Siankach.

Tylko ojca nie ma. Na biurku leży Tacyt. Przecież niemożliwe, żeby od czasu jego choroby. Na stole lusterko, jakby przygotowane do golenia się na jutro. Jest zaślepłe ze starości i prawie nic się w nim nie odbija, metalowe ramki zardzewiały. Nie mogę

oderwać od niego wzroku, podczas gdy oboje z matką unikamy t e g o tematu.

*

To wszystko jest nie do uniesienia. Muszę wyjść na chwilę z domu. Wstępuję do Z., którego ojciec umiera na raka płuc. Z. przestał studiować. Dojeżdża do pracy. Wyrusza codziennie gdzieś około szóstej rano, wraca późnym wieczorem. Zarabia 1300 złotych. Z. przychodzi do nas na chwilkę, a po jego wyjściu mama się kładzie. Siadam przy niej na łóżku. Słuchamy muzyki z malutkiego radia, które położyłem jej na poduszce. Oswajamy się ze sobą i z naszą nową samotnością. Chciałbym jej powiedzieć coś bardzo dobrego, ale pytam tylko:

— Czy myślałaś czasami, że jak przyjadę, to będę tak siedział wieczorem obok ciebie?

*

Wszystkie powitania spokojne i poważne, bez uniesienia i radości. Do P. przyjeżdżam wczesnym rankiem. Pięć tysięcy mieszkańców. Stolica diecezji. Tu zdarzyło się literalnie wszystko, co było ważne w moim życiu. Jedna ulica prowadzi z dworca na rynek, druga z rynku, obok katedry do S., z tym, że za mostem rozgałęzia się w kierunku cmentarza nad rzeką. Kiedy dzwonię do drzwi rektora seminarium, właśnie z kościółka parafialnego wychodzi pogrzeb. Ale nie odbywa się on w „nieludzkiej pustce", życie jest tutejsze i śmierć tutejsza.

Tutaj będę chyba mieszkał do śmierci. Że takie małe miasteczko? Po tylu podróżach wiadomo już mniej więcej, że świat może być jedną rzeką, jednym kościołem, jedną ulicą, drzewem za oknem, odrobiną książek, płyt i — *last but not least* — kilku dobrymi ludźmi. Można jeździć po całym świecie, ale gdzieś trzeba m i e s z k a ć. „Istotnie, to najważniejsze — powiada Remarque w *Łuku Triumfalnym* — ten mały, zaklęty krąg, który nas strzeże od chaosu." Zresztą pojemność człowieka jest ograniczona. Trzeba się na to zgodzić.

Oczywiście: być możliwie dla wszystkich, przynajmniej dla wielu, którzy nas potrzebują. Ale właśnie w imię tego potrzebny jest jakiś mikrokosmos, żeby się nie rozkojarzyć, nie rozpłynąć, nie być turystą. Co innego być pielgrzymem. „Nie mamy tutaj miasta trwającego, ale innego szukamy". Gabriel Marcel w *Homo Viator* cytuje Gustawa Thibon: „Czujesz, że ci ciasno. Marzysz o ucieczce. Wystrzegaj się jednak miraży. Nie biegnij, by uciec, nie uciekaj

od siebie; raczej drąż to ciasne miejsce, które zostało ci dane: znajdziesz tu Boga i wszystko. Bóg nie unosi się na twoim horyzoncie, ale śpi w głębi ciebie. Różność biegnie, a miłość drąży. Jeśli uciekasz od siebie, twoje więzienie biec będzie z tobą i na wietrze towarzyszącym twojemu biegowi będzie się stawało coraz ciaśniejsze. Jeśli zagłębisz się w sobie, rozszerzy się ono w raj."

*

Pierwszego wieczora wizyta u ks. J., który jest kanonikiem i mieszka przy ulicy Kanonickiej. Śnieg zaczyna ciemnieć i nabrzmiewać od odwilży wiszącej w powietrzu. Po obu stronach ulicy drzewa z niewidocznymi na tle czarnego nieba gałęziami. Ulica Kanonicka prowadzi do nikąd i kończy się jednym z ładnych stylowych domów kanonickich, które w P. nazywa się kuriami. Nie ma tu żadnego ruchu. Jest to chyba najbezpieczniejsza ulica świata, nie otwierająca się na żadne dalekie czy groźne perspektywy. Jeśli nawet jest tu teraz trochę straszno, to tylko w tym stopniu, że mogła by się tu dziać jakaś somnambuliczna powieść Julien Greene'a.

Rozmawialiśmy uroczo i staroświecko o czasach, kiedy świat nie stał jeszcze na głowie, o wierszach Archipoety, o geografii podniebnej świata (wedle Infułata J., miarą cywilizacji są dwie sztuki: kulinarna i krawiecka, które najdobitniej, od wewnątrz i na zewnątrz, uszlachetniają ludzką naturę).

— Jak cudownie — pomyślałem sobie — że pozostały jeszcze takie oazy niezmienności w naszym poplątanym stuleciu. Jak tu spokojnie i bezpiecznie. To miejsce nie może być tłem żadnej z tych okropności, jakimi jest pisana historia naszych czasów.

I w tej chwili przypomniałem sobie: to właśnie stąd w październiku 1939 roku Niemcy wywlekli na rozstrzelanie wszystkich kanoników z wyjątkiem księdza Sawickiego. Mając szesnaście lat ekshumowałem ich z kolegami z Liceum; było to już po wojnie.

*

Pierwszy wykład w seminarium. Czuję się okropnie onieśmielony. Odczuwam zakłopotanie tylko wobec młodszych, prawie nigdy wobec starszych od siebie. Nieskalani żadnym kompromisem, dyspensowani od roztropności, surowi i nieprzejednani, spodziewający się i wymagający, stanowią młodzi najgroźniejsze audytorium, nawet gdy się im mówi o tak niewinnej rzeczy, jaką jest historia sztuki.

*

Do tego samego seminarium wstąpiłem piętnaście lat temu. Pamiętam owo lato 1947 roku, pierwsze wakacje spędzone po maturze w domu dziadków. Do dziś pachną łubinem z pól pod Morzychną i wodą Dunajca. W dzień było słońce i wiatr, a nocami przechodziły burze, po których poranki wydawały się jeszcze cichsze.

Któregoś dnia wpadł mi w ręce „Tygodnik" z wierszami Jana Twardowskiego, podówczas chyba jeszcze kleryka. Jeden z nich był o seminarium. Zapamiętałem go tak, że mógłbym dziś nawet cytować z pamięci nieco naiwną strofkę o

„jednym miejscu w kaplicy
gdzie bracia jego klerycy
niebieskie oczy mrużą..."

W stosunku do seminarium odczuwałem pełną niepokoju ciekawość. Wierzyłem (i wierzę) w intuicję poetów. Twardowski dał mi iskrę nadziei, że seminarium nie musi być z konieczności pozbawione poezji, bez której nie wyobrażałem sobie życia.

Pierwsze spotkanie z seminarium, gdy zgłosiłem się w czerwcu, pozostawiło mi wrażenie nad wyraz przygnębiające. Ale innego wyboru nie było. Od 400 lat, od soboru trydenckiego, droga do kapłaństwa wiedzie przez seminarium.

Gmach w cieniu katedry wyglądał surowo. Na korytarzach stały szafy z książkami zasłaniając okna (było to po pożarze biblioteki). Czekając na rektora w ponurej rozmównicy widziałem przez okna cieślów, opalonych chłopaków gwiżdżących wesoło przy robocie. Drzewo, które ciosali wydawało się przez kontrast z tym ciemnym wnętrzem złote od słońca. Wolałbym sto razy być z tymi ludźmi wesoło pracującymi w słońcu, niż siedzieć w tym pokoju. Ale wiele dróg do ludzi prowadzi przez jeszcze mroczniejsze sytuacje.

W czasie wakacji, jakiegoś rana, gdy po mszy wybierałem się nad Dunajec, przyszedł list od rektora:

„Przychylając się do prośby Pana Jego Ekscelencja...
Spodziewam się, że całym swoim postępowaniem okaże się Pan godnym tej łaski i wykaże,
że z prawdziwego powołania...
Proszę przywieźć ze sobą siennik i żarówkę."

Przyjeżdżając do seminarium po wakacjach przeżywałem koniec świata. Czułem, że muszę się wyrzec świata w zupełnie dosłownym tego słowa znaczeniu: tym światem było lato, słońce, drzewa i owoce, wiersze, kształty i melodie — czy ja wiem — to wszystko, co

składało się na moje życie, w którym nic się nie stało, które mogło być tylko przeczuciem.

Pierwsze rekolekcje waliły we mnie jak taran. Wszystko we mnie było protestem przeciwko nim, ich formie, słownictwu. Pamiętam, że rekolekcjonista, spec od tych rzeczy, mówił któregoś dnia o „świętej obojętności." Termin ten przeraził mnie. Nie rozumiałem go. Wydał mi się kanonizacją apatii. Szukałem w kapłaństwie maksymalnego zaangażowania, nie pragnąłem dystansu i spokoju, chciałem zostać zużyty, potargany. A zarazem pragnąłem ocalić mój świat, mój „wszechświat prywatny", jak pięknie kiedyś powiedział Zygmunt Kubiak, świat który wtedy stawał się jesienny i jeszcze bardziej rozdzierający niż latem, już skazany na śmierć.

Zobaczyłem chrześcijaństwo z najbardziej skrajnej strony. Stanąłem znienacka wobec Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, nie Boga filozofów, ujrzałem Boga Zawistnego. Nie otwierałem tomików wierszy zabranych ze sobą, odmawiając sobie wszelkiej pociechy. *Ciceronianus es non Christianus* opowiadał któregoś dnia rektor widzenie św. Hieronima.

Doszedłem do stanu wewnętrznego okrucieństwa. Z całą bezkompromisowością osiemnastolatka wyrzekłem się swojego świata. Wszedłem w kapłaństwo jak w śmierć. Opłakiwałem ją dziecinnie przez długie dni, tygodnie i miesiące w pokoju nr 92.

A co działo się potem? Długo można by o tym pisać. Potem odezwał się Bóg, który musi mieć ostatnie słowo i który nie pozwala prześcignąć siebie w dawaniu. Zacząłem odkrywać świat na nowo jak dziecko albo ktoś po ciężkiej chorobie. Był to świat bogatszy o nuty, których istnienia mogłem się przedtem zaledwie domyślać, pomnożony o nowe wielkości, klęski i nadzieje oraz to, co Gertruda von Le Fort nazywa jasnym i ciemnym szczęściem.

W ciągu kilku miesięcy przeżywałem to wszystko, co przeszło chrześcijaństwo w ciągu trzech pierwszych wieków istnienia, kiedy musiało odkryć i zaakceptować świat, którego się wyrzekło, a który nie został pożarty przez eschatologiczny płomień. Musiało wówczas zawrzeć przyjaźń z pogodną ludzką myślą i radością, w której ze zdumieniem odkryło własną twarz, oblicze religii nie wymyślonej, a objawionej, religii polegającej na odkryciu. W Orfeuszu ujarzmiającym muzyką dzikie zwierzęta dostrzeżono Chrystusa, który ewangelią zwycięża zło i uśmierza okrucieństwo, pociągając wszystko ku sobie. Na sarkofagach i na freskach w katakumbach Noe w cieniu altany zaczął usypiać z leniwym wdziękiem nagiego Endymiona. Już pewnie wtedy Matka Boska poczęła strofować w niebie nieparzyste muzy...

Ale cały ten świat musiał przejść jak przez ogień przez apokaliptykę pierwszego wieku, przez wyrzeczenie się przedchrześcijańskiej kultury, przez przyjęcie wpierw nauki o krzyżu, która tylko tym, co naprawdę giną, wydaje się nieodmiennie zgorszeniem i głupstwem.

Ontogeneza jest rekapitulacją filogenezy. Niepojętym zrządzeniem Boga życie wielu chrześcijan jest powtórzeniem dziejów chrześcijaństwa.

*

Wracając do ojczyzny po dłuższej nieobecności można zaobserwować w sobie ciekawy proces: powoli niknie obiektywizujące działanie dystansu. Zdalnie wymyślone uogólnienia ulegają ciśnieniu ilości. W meczu: indywidualny rozsądek kontra instynkt zbiorowości, w pojedynku między chłodną analizą a gromadnym ciepełkiem, zaczyna wygrywać zbiorowe i gromadne, atawistyczne i emocjonalne. Trudno aprobować lub potępiać, zachwycać się lub psioczyć, pogardzać lub uwielbiać w niezależności od tego, co czuje obok 30 milionów ludzi. Pozostaje tylko kwestią otwartą, co w takich razach należy określać jako postawę realistyczną.

*

Polska powiatowa: postaci w fufajkach, kaszkietach i beretach. Często w gumowych butach z cholewami, noszonych przez młodzież z kowbojskim szykiem. Jedna z postaci wchodzi do księgarni, gdzie kupuje ostatni egzemplarz *Dzienników* Kafki.

— Czy jest podręcznik hodowcy kanarków?

— Chwilowo wyszedł. Ale mamy coś o złotych rybkach.

Wiele sklepów warszawskich bije nowoczesnością i szykiem urządzenia sklepy Zurychu, Paryża i Rzymu, nie mówiąc już o Nowym Jorku. Ale to nie wszystko: nowoczesność w Polsce sięgnęła bruku. Musiało się to dziać w piorunującym tempie, bo biedactwo chwilami wygląda, jakby lądowało z pieca na łeb. Wazony wyzywających kształtów, abażury taszystowskie projektowane przez rzeźników, takież niektóre tkaniny dekoracyjne. Ale abstrakcja dotarła już do powiatu.

— Czy ma pani jakieś małe stoliki?

— W tej chwili mamy tylko pikasowskie — i sprzedawczyni z dmuchaną fryzurą pokazuje trójkątny stoliczek na trzech nóżkach.

„Nowoczesność" nie ominęła kościołów. Można pominąć fakt, że nawet w niektórych katedrach stoją na ołtarzach elektryczne

świece, bo było to już dawniej, wbrew zakazowi Kongregacji. Ostatnia do kościołów weszła triumfalnie papieroplastyka. Z okazji świąt, rocznic czy odpustów nawet w zabytkowych wnętrzach wiesza się transparenty ze sloganami. Kolorowymi szmatami zawiesza się stare piękne ołtarze. Przypina się do nich papierowe cyfry i litery. To chyba groźny symptom, a nie zwykła „pomyłka nowoczesnych", jak mawia Kluz.

„Dom mój jest domem modlitwy", a nie świetlicą Ośrodka Maszynowego w Wólce, choćby Kościelnej.

*

Mówi kościelny w powiatowym miasteczku:

— Ludzie przychodzą do kościoła często bez książeczki do nabożeństwa, czy n a w e t różańca. Ale przychodzą tłumnie. Są obecni. Stoją lub siedzą. Czasem śpiewają, bo pierwsze zwrotki znają na pamięć. Ksiądz wychodzi ze siebie: recytacje, wspólny śpiew, głośne odpowiadanie ministrantury, ale ludzi trudno przerobić...

Kościół — pomimo wiszącego w powietrzu marazmu — jest czynnikiem społecznie dynamicznym. Ciekawe jest pokolenie młodych księży, na których różne sprawy, przyprawiające starszych duchownych o zawały serca, nie robią zupełnie wrażenia.

Ksiądz W., który przyjechał do Kurii, opowiada (a wiemy, że poza tłumaczeniem psalmów na kaszubski zajmuje się namiętnie rolnictwem), jak gospodaruje w ogrodzie, który mu pozostał, i jak to mobilizuje parafian. Cała wieś kościelna gospodaruje dobrze — w przeciwieństwie do bardziej odległych od kościoła przysiółków.

Jureczek, który — jako miłośnik muzyki nowoczesnej — zapowiadał się na duszpasterza raczej kameralnego, pracuje energicznie i skutecznie na Żuławach, na wsi. Udało mu się, jeśli idzie o to, co teologowie nazywają porządkiem doczesnym, przekonać parafian, że za pieniądze przeznaczane na wódkę, można np. z powodzeniem wyremontować chałupę.

*

Sobór, sobór, sobór i Jan XXIII. Temat nr 1 katolików polskich i nr 2 lub 3 dla reszty Polaków. Nie ma spotkania czy rozmowy (a zamiłowanie do długich — często nocnych — pryncypialnych rozmów nic się u nas nie zmniejszyło: wygląda, że Opatrzność dała nam ten dar mający wynagrodzić wiele innych niedostatków), żeby na sobór nie zeszło. Gdy masz np. odczyt o Ameryce Łacińskiej,

w dyskusji niechybnie zapytają cię o sobór. Piszą też o nim rodacy z prawa i z lewa, załatwiając przy okazji sprawy dość od soboru odległe.

„Więź" zaprasza do dyskusji na temat, jak należy rozumieć *accomodata renovatio* katolicyzmu w odniesieniu do konkretnych polskich warunków. Co trzeba najszybciej usunąć, a co wprowadzić. Jestem w kraju za krótko, by radzić, co czynić trzeba w sensie konkretnym, chciałbym się więc ograniczyć do wyrażenia pewnej obawy natury filologicznej: żeby *accomodata renovatio* nie została w Polsce przetłumaczona na odnowienie komody (w zakrystii).

*

Jeden z charakterystycznych kontrastów: ludzie, zwłaszcza w niedziele, wyglądają ładnie, są dobrze i modnie ubrani. Wtedy jednak, przez kontrast, występuje z ogromną siłą zaniedbanie rzeczy. Smutek rzeczy może być przeraźliwszy od smutku ludzi. Nie darmo malowano różne martwe natury jako alegorie Melancholii czy *Vanitatis.*

„...*Sunt lacrimae rerum*
et mentem mortalia tangunt"

Płaczą domy, chodniki, autobusy, dworce, wagony kolejowe, trawniki, latarnie... Nie sposób tłumaczyć wszystkiego rozbiorami i okupacją, *in saecula saeculorum.* Żydzi przeszli więcej, a Izrael jest dziś wspaniałym krajem. Nie jest wesoło, że pokolenie Polaków, które za kilka lat będzie święciło tysiąclecie państwowości polskiej, siedzi nad Wisłą jak w poczekalni, a nie jak we własnym domu. Niszczy się i brudzi z miejsca mnóstwo nowych i pięknych rzeczy, zbudowanych z takim trudem. Nawet miasteczka pomorskie, wielkopolskie i śląskie, najodporniejsze chyba, pogrążają się w oceanie nieporządku i niedoczyszczenia. Najpotrzebniejszy w Polsce cud (psychologiczny): żeby ludzie czuli się nie tylko gospodarzami kraju, ale własnego podwórka, klatki schodowej, ulicy, skweru, miasta, pociągu czy autobusu, którym jeżdżą do pracy.

*

Przyjeżdżających tylko niewielu pyta, jak jest tam. Wielu tam było, wielu o tamtym opowiadało i pisało. Ludzie w Polsce są dziś bardziej ciekawi dowiedzieć się, jak stamtąd widać Polskę, jak przybysz odbiera kraj, w porównaniu z zagranicą. Przypomina to ogromnie jednego mojego znajomego, z którym każda bardziej osobista rozmowa kończy się nieodmiennie pytaniem:

— Powiedz mi, co ty właściwie o mnie myślisz?

Solipsyzm polski. W gruncie rzeczy w dysertacji o słoniu ujętej w kształt problemu „Słoń a sprawa polska" interesuje nas bardziej — sprawa polska. I to dobrze chyba, bo słonie dają sobie doskonale (i jak jeszcze!) radę bez nas i nic ich nie obchodzimy. Zamiast więc wysilania się, żeby to czy owo u nas z zagranicznym błyskotliwie porównać, lepiej włożyć trochę wysiłku, żeby dorównać, zwłaszcza w sprawach, które potrzebne są w każdej sytuacji, choć nie przemawiają do husarskiej wyobraźni: jak mycie, szorowanie, czyszczenie i sprzątanie.

*

Na wiosnę Polska zmienia się jak za dotknięciem różdżki czarodziejskiej. Żaden kraj nie robi się na wiosnę tak wzruszający i wymowny, w żadnym nie dochodzi nagle do głosu tyle piękności.

Optymizm polski otrzymuje uzasadnienie meteorologiczne. Czy są i inne? Jest — jak mi się wydaje — przede wszystkim uzasadnienie ludzkie. Na starym cmentarzu w Zakopanem napisano ładnie, ale niesłusznie: „Ojczyzna to ziemia i groby. Narody tracąc pamięć, tracą życie." Ojczyzna przecież to przede wszystkim ludzie. Nigdy nie tęskniłem do polskiej gleby, ani do krajobrazu. Ojczyzna to przede wszystkim ludzie, a narody umierają głównie nie na skutek braku pamięci, ale na skutek braku inteligencji, która jest aktywną stroną psychiki i której jedną z cech stanowi umiejętność twórczego dostosowania się do zmieniających się warunków.

Wielu ludzi, których znałem kiedyś, rozczarowało mnie. Nie mogłem się z nimi po powrocie dogadać. To było bardzo ciężkie. Poznałem jednak i spotkałem wielu nowych ludzi. Najjaśniejsze spotkania z ludźmi miałem chyba we Wrocławiu. Myślałem o nich długo, o Z. doskonałym aktorze, o dwóch Jankach i Tadeuszu. Do ich pokolenia dwudziestolatków, choć w górnym rejestrze, należał pewnie i młody ksiądz z Opola.

O czym mówili? Nie używali wielkich sformułowań i uogólnień, ale ze wszystkich drobnych faktów i obserwacji czuło się — jakby to nazwać — zakochanie w kraju, jego życiu, tym wszystkim, co się w nim dobrego i twórczego dzieje. Nie byli ani znudzeni, ani spleenowaci, ani egzestencjalistycznie pesymistyczni, ani nawet zmęczeni nonsensami, które starszych doprowadzają na skraj szaleństwa. Jaśni, prości, pogodni, trzeźwi, przeraźliwie pozytywni, pełni wiary w sens działania, traktujący sportowo przeszkody i trudności. Gdy wyjeżdżałem, mieli piętnaście czy szesnaście lat. Teraz są już dorośli, widzą wszystko, co jest złe, ale uważają, że jest lepiej i coraz lepiej. Są o tym przeświadczeni silniej od star-

szych, którzy w głębi serca pozwalają sobie na małą różewiczowską ufność i

„...tak naprawdę tak w głębi
wierzą że wszystko
jednak się jakoś ułoży
i będzie można odetchnąć...."

Młodzi wrocławianie mówili mi, że mniej jest alkoholizmu i bandytyzmu (a także melodramatyzmu i histerii), że w „Akademiku" zamiast rzucania nożami w drzwi uprawia się inne rozrywki, że więcej jest ucywilizowania, poczucia odpowiedzialności, gospodarności i zmysłu społecznego, że jest wiele interesujących inicjatyw kulturalnych, że (uwaga, uwaga!) młodzi zaangażowani katolicy dyskutują z przekonanymi młodymi marksistami, że w ogóle młodzi myślą, a nie operują sloganami różnej maści, że wściekle dyskutują, że uczciwie dogadują się ze sobą. Że ceni się zasady, ale nie lubi doktrynerów, że różnice nie zmniejszają szacunku, że pomimo odmiennych zapatrywań możliwa jest przyjaźń, że nie ma programowej nienawiści...

Pomyślałem, że może jednak odmieni się „los zawistny", o którym mówił Boy, że

„...gdy się uprze
to następne pokolenie będzie w Polsce jeszcze głupsze...."

Pomyślałem sobie, że cała nadzieja w tym, że przełamie się fatalna passa odpowiadania na poglądy i słowa „środkami bogatymi", co wyraziło się westchnieniem poety:

„Mądry przedysputował, ale głupi pobił".

A z czytanych właśnie *Czterech miłości* C. S. Lewisa postanowiłem wypisać na użytek młodych i starszych ogromnie pouczające zdańko: „Psy i koty powinny być zawsze hodowane razem, to bardzo rozszerza ich horyzonty".

Janusz St. Pasierb

MAREK SKWARNICKI

DROGA DO RAJU

Na zimnym niebie ślady zwierząt
które tamtędy szły do wody
miały racice ryte w gwiazdy
stada jeleni szły po niebie
nikt nie wie gdzie są ich szkielety
nad jaką rzeką czy jeziorem
napotka nocy archeolog
ich wielkie rogi wpięte w świat

WIOSNA

Wiosna jest najsmutniejszą porą roku.
Bujnie rozkwita to, co ma zginąć.
Już za chwilę trawa zostanie skoszona
i liście drzew zwarzy jesienny przymrozek.
Chodzę po mieście, przyglądam się ludziom.
Tu w sieci zmarszczek trzepocze się starzec,
tam krzyk dzieci z podwórek bije błagalnym psalmem o strop.
Kochankowie z naprzeciwka stanęli w oknie. Słodko
bije tętno w zaciszu zaciśniętych rąk.

W mojej ręce nic nie ma. Owoc dojrzały już wypadł,
toczy się teraz nie wiadomo gdzie.
Niebo jest czyste i czyste jest słońce,
które na nim zachodzi.
Pustą rękę otwiera prośba o łagodną jesień,
a końce palców zaciska przeczucie ostatnich godzin.

SPOTKANIE

Spotkałem Ciebie wcześniej aniżeli Cię spotkałem.
Dotknąłem szybciej niż przyszłaś.
Poznałem Twoje włosy zanim je rozwiał wiatr przede mną.
Byłaś nie będąc. Tylko głosu Twojego nie słyszałem
i nie wiedziałem co oznacza półmrok
w kryjówce Twoich rąk.

Słowa rozprasza czas
Myśli wyśmiewa wiatr
Słomiane chałupki wierszy
Spala milczący wzrok

(Rok temu
jeszcze myślałem inaczej.
Sztuka — mówiłem — jest siłą
i kiedy nikt nie widział
ściskałem jej stygnący kształt).

Teraz patrzę na Ciebie
nie mogąc uwierzyć, że jesteś.

Cicha rzeka o zmierzchu.
Ruch gołębi nad miastem ustał nagle.
Półmrok spełnienia.

Marek Skwarnicki

JERZY HARASYMOWICZ

Z ŻARTÓW RUSKICH

KUSZENIA

Ja tam Harasymowicz
syn Harasyma
sługa cerkiewny
dusza brodata
z pierogiem pod pachą

A tu ci przyjeżdża
kniazia minister
czerwony dywanik
przed nim kładą

Ty Harasymowicz
syn Harasyma
ja

U naszego kniazia wiesz
potęga wielka
w rok nie objedziesz
ptakiem nie przelecisz
z największej sosny
wzrokiem nie obejmiesz

Acha

A głowa u niego
ech jak sobór
potęga wielka

Z największej sosny
wzrokiem nie obejmiesz
ptakiem nie przelecisz
w rok nie objedziesz

Acha

A pięść u niego
jak pierog metrowy

Acha

Ty dla kniazia
gramotę sporządzisz
słóweczkami słodkimi
nadziewaną
postaciami świętymi
poświęcaną

Kniazia pochwałę
jednomyślną

Acha

Spodoba się pismo kniaziowi
to cię nawet
nie straci własnoręcznie

A nie to wiesz
tak i tak
kadłubek zostanie

Acha

Tu sługa kniazia
odjechał

N-o naturalnie
panie kniaziowa władza
Harasymowicz zgadza
Harasymowicz zgadza

Od jutra jestem
kuchcikiem
słoneczka naszego

Od jutra
nad pierożkiem
dla kniazia śpiewam

A na razie tylko
papierzyska za cholewę
kocisko pod pachę
pustelnia podpalona

I wio w puszczę

W te pędy
W pędy

Te zielone
z makiem

CMENTARZ ŻYDOWSKI W MUSZYNIE

W tym jarze
czas przecieka
przez dziurawiec
plenią się gusła
bieleje chmielu
czerep

Pod nogami potrzaskane
tablice Mojżesza

Na starych kamieniach
siedmioramienny oset

Powiewa czeremcha
jak biały tałes

Z lampką próchna
przychodzę tu
tylko ja

Odprawiam sabat
dla jaszczurek
kiwają się trawy

I modlę się
za tych biednych
muszyńskich Srulów

Modlę się
za to odludzie
gdzie wiatr zamiata
gdzie wywożą gusła

I modlę się
i kiwają się trawy

Do tego kurhanu ziół
abym został
mądrym rabinem
który zacznie
świat od korzeni

PRÓCHNO ROGATE

W dzień moich imienin
zakwitło
zazieleniło się
próchno rogate

Potem piliśmy
i wtedy powiedziałem
że to właściwie były
imieniny próchna
nie moje

Że to właśnie ja
zielenię się
w parowie

A pisze za mnie
świeci co noc
próchno rogate

WIEŃCE

W moim pokoju
wiszą wieńce

Ten z głogu
ten z tarniny
ten z trześni

Ten głóg
uratował mnie
w nędzy plamistej

Do jego czerwonych gron
zrobiłem ścieżki w śniegu
jak borsuk

Do tej
niegrodzonej winnicy
dla włóczęgów

Ta tarnina
najlepiej mi smakowała
lekko podsmażona
na mrozie

Ta trześnia
żywiła mnie
prawie miesiąc

W moim pokoju
wiszą wieńce

Głodowe wieńce
uwite dla zabawy

Jerzy Harasymowicz

THOMAS MERTON

AUTOBIOGRAFIA

IX. ŚPIĄCY WULKAN

3

Za moim powrotem do św. Bonawentury dano mi pokój od północnej strony budynku z widokiem na oświetlone słońcem zielone zbocze wzgórza, służące jako teren do gry w golfa. Przez cały dzień słychać tam było gwizdy, nawoływania i dzwonki pociągów z dworca towarowego w Oleanie — głosy podróży, głosy wygnania. Nie zdając sobie prawie z tego sprawy zreorganizowałem sobie teraz tryb życia na surowszą modłę: wstawałem wcześniej odmawiając Mniejsze Godziny brewiarzowe o świcie, a w miarę skracania się dnia nawet wcześniej, jako przygotowanie do mszy i komunii św. Wyznaczyłem sobie również trzy kwadranse każdego rana na modlitwę myślną. Obracałem też dużo czasu na lekturę duchową — przeczytałem biografie świętych: św. Joanny d'Arc, św. Jana Bosco, św. Benedykta. Przebijałem się przez *Wejście na górę Karmelu* św. Jana od Krzyża i pierwsze części *Ciemnej Nocy,* co prawda już po raz drugi, ale po raz pierwszy z jakim takim zrozumieniem.

Wielkim darem otrzymanym w porządku łaski w tym październiku stało się dla mnie odkrycie, że mała Tereska była naprawdę świętą, a nie tylko niemą, pobożną laleczką według wyobrażeń sentymentalnych starych kobiet. I była nie tylko świętą, ale wielką świętą, jedną z największych — wprost na olbrzymią miarę! Winien jej jestem wszelkiego rodzaju przebłagania i usprawiedliwienia za to, że tak długo nie rozpoznawałem jej wielkości — ale żeby to zrobić, trzeba by napisać całą książkę, a tu mogę jej tylko parę zdań poświęcić.

Odkrycie nowego świętego jest dla nas olbrzymim przeżyciem. Bo Bóg okazuje nam Swoją wspaniałość i jest uwielbiony w każdym ze swoich świętych — ale w każdym z nich inaczej. Nie ma dwóch świętych zupełnie do siebie podobnych, ale wszyscy są podobni do Boga, upodabniają się do Boga na różny i sobie tylko właściwy sposób. W rzeczywistości, gdyby Adam nie był upadł, cała rasa ludzka byłaby szeregiem wspaniałych, ale cudownie różniących się od siebie obrazów Boga; każdy z milionów ludzi wykazywałby Jego chwałę i Jego doskonałości w zadziwiająco nowy sposób, każdy błyszczałby swoją osobliwą świętością, świętością

przeznaczoną dla niego w wieczności, jako najkompletniejsze i nie dające się nawet wyobrazić nadprzyrodzone dopełnienie własnej osobowości ludzkiej.

Jeżeli na skutek upadku człowieka ten plan w milionach dusz nie zostanie zrealizowany i miliony z nich zmarnują to wspaniałe przeznaczenie pogrzebawszy swoją osobowość w wieczystym zniekształceniu i zepsuciu —to jednak Bóg odtwarzając Swój obraz w duszach zniekształconych i na wpół już zniszczonych przez zło sprawia, że dzieła Jego mądrości i miłości tym bardziej uderzają nas swoją pięknością przez kontrast ż otoczeniem, w którym nie wzdraga się działać.

Nie dziwiło mnie więc nigdy i nie mogło dziwić, że można znaleźć świętych pośród nędzy, nieszczęść i cierpień Harlemu, w koloniach trędowatych takich jak Molokai Ojca Damiana, w barakach Turynu Jana Bosco, na drogach Umbrii w czasach św. Franciszka, w ukrytych opactwach cystersów z dwunastego wieku, albo w Grande Chartreuse kartuzów, w Tebaidzie w grocie św. Hieronima (z lwem strzegącym jego biblioteki) albo na słupie Szymona. To było zrozumiałe. Były to żywe i potężne reakcje świętości w epokach i okolicznościach domagających się widomie objawionego heroizmu.

Ale co mnie wprawiło w zdumienie to pojawienie się tej świętej właśnie w zatęchłej, pluszowej, przeładowanej i wygodnej brzydocie i przeciętności mieszczańskiej. Teresa od Dzieciątka Jezus była co prawda karmelitanką, ale zabrała ze sobą do klasztoru naturę ukształtowaną i przystosowaną do środowiska i mentalności francuskiej klasy małomieszczańskiej z końca dziewiętnastego wieku — a zdawałoby się, że nic nie może być bardziej zadowolone z siebie i pozornie nie do poruszenia. Jedyną rzeczą, jaka dla łaski wydawała mi się prawie niemożliwa, to przebicie się przez tę grubą elastyczną skórę burżujskiego filisterstwa i zawładnięcie pod tą powłoką duszą nieśmiertelną w celu zrobienia z niej czegoś wielkiej miary. Myślałem, że w najlepszym razie ludzie tego rodzaju mogą stać się nieszkodliwymi nudziarzami — ale wielkimi świętymi? Przenigdy!

W rzeczywistości takie przekonanie było grzechem tak przeciwko Bogu, jak i przeciwko moim bliźnim. Było bowiem zarówno bluźnierczym niedocenieniem potęgi łaski, jak i bardzo nielitościwą oceną całej tej klasy na powierzchownych, uogólniających i raczej mglistych podstawach. Stosowało apodyktyczną teorię do każdej poszczególnej jednostki podpadającej przypadkowo pod pewną kategorię ludzi.

Zainteresowałem się świętą Teresą z Lisieux czytając rozsądną jej biografię pióra Ghéona. Był to dobry początek, bo gdyby mi

była wpadła w ręce inna z tych książek o małej Teresce krążących po świecie, słaba iskra potencjalnego nabożeństwa do niej byłaby zapewne zaraz zagasła w mojej duszy.

Ale gdy tylko zdołałem uchwycić coś z rzeczywistego charakteru i rzeczywistego życia wewnętrznego tej świętej, natychmiast poczułem do niej silny pociąg duchowy — pociąg, który był dziełem łaski, gdyż, jak mówię, pozwolił mi jednym skokiem przesadzić tysiące psychologicznych przeszkód i niechęci.

Oto, co mnie w niej uderzyło jako najbardziej nadzwyczajne osiągnięcie: potrafiła stać się świętą nie uciekając od swojego małomieszczańskiego środowiska, nie odrzekając się swojej klasy, nie gardząc nią ani nie potępiając otoczenia, w którym wzrosła. Przeciwnie, lgnęła do niego w tej mierze, w jakiej można było tkwić w nim będąc równocześnie dobrą karmelitanką. Zachowała wszystko, co było w niej małomieszczańskie a niesprzeczne z jej powołaniem: tęskniące przywiązanie do tej śmiesznej willi o nazwie: „Les Buissonnets", gust do okropnie przesłodzonej sztuki, do cukierkowych aniołków i pastelowych świętych, bawiących się z barankami o wełnie tak miękkiej i puszystej, że dosłownie przejmują dreszczem podobnych do mnie ludzi. Pisała też mnóstwo wierszy, które niezależnie od wyrażonych w nich wspaniałych uczuć, były bez wątpienia wzorowane na najbardziej popularnej literaturze.

Nie byłaby zdolna nawet pojąć, że ktokolwiek może uważać te rzeczy za brzydkie czy dziwne i nigdy nie przyszło jej do głowy, żeby ona miała się ich odrzekać, albo je znienawidzić, wykląć je lub pogrzebać pod wyrokami potępienia. A jednak przy tym została nie tylko świętą — ale jeszcze największą świętą, jaka pojawiła się w Kościele przez trzysta ostatnich lat — pod pewnymi względami nawet większą niż dwaj wspaniali reformatorzy jej zakonu: św. Jan od Krzyża i św. Teresa z Avila.

Odkrycie tego faktu było z pewnością jednym z najgłębszych i najbardziej zbawiennych upokorzeń, jakie mnie w życiu spotkały. Nie mówię, że to zmieniło moje zdanie o płytkiej „ładności" burżuazyjnej dziewiętnastego wieku. Boże broń! — jeżeli coś jest oburzająco brzydkie, to jest brzydkie i na tym koniec. Nie doszedłem do uważania za piękną zewnętrznej szaty tej niesamowitej kultury. Ale musiałem przyznać, że tam, gdzie chodzi o świętość, cała ta zewnętrzna brzydota jest *per se* zupełnie obojętna. A co więcej, jak całe inne fizyczne zło świata, może *per accidens* stać się okazją, a nawet pośrednią przyczyną wielkiego duchowego dobra.

Odkrycie nowego świętego jest ogromnym przeżyciem — tym bardziej, że jest czymś tak zupełnie innym od odkrycia nowej gwiazdy przez bywalca kinowego. Co może mu dać jego nowe bo-

życzcze? Najwyżej może się w nie wpatrzeć aż do zawrotu głowy. I to już wszystko. Ale święci nie są nieożywionymi przedmiotami do oglądania. Stają się naszymi przyjaciółmi, dzielą naszą przyjaźń i ją odwzajemniają; dają nam niezliczone dowody swojej miłości do nas przez łaski, które otrzymujemy za ich pośrednictwem. Teraz, kiedy miałem już taką potężną przyjaciółkę w niebie, ta przyjaźń nieuchronnie musiała wywierać wpływ na moje życie.

Pierwszą rzeczą, jaką Teresa z Lisieux mogła dla mnie zrobić, to roztoczyć opiekę nad moim bratem, którego tym żarliwiej jej teraz powierzyłem, ponieważ z charakterystyczną dla niego nagłością decyzji przyjechał do Kanady i stamtąd pisał do nas, że zaciągnął się do królewskiego lotnictwa wojskowego.

Co prawda nikogo z nas to zbytnio nie zdziwiło. Gdy przybliżał się czas powołania go do służby wojskowej, stało się jasne, że mu jest wszystko jedno, gdzie się znajdzie, byleby nie musiał służyć w piechocie. Wreszcie przed samym terminem poborowym, pojechał do Kanady i tam jako ochotnik zgłosił się do lotnictwa. Skoro Kanada była faktycznie już od dawna w wojnie, a jej lotnicy stosunkowo prędko wchodzili w akcję w Anglii, gdzie ich bardzo potrzebowano, pojęliśmy zaraz, że szansa by John Paul mógł przeżyć długą wojnę jest bardzo mała. Przypuszczam, że on jeden nie zdawał sobie z tego sprawy. O ile mogłem się zorientować wstąpił do lotnictwa, jak gdyby latanie na bombowcach nie było bardziej niebezpieczne niż prowadzenie auta.

Tak więc przebywał teraz w obozie, gdzieś w pobliżu Toronta. Pisząc do mnie wyrażał trochę nadziei, że ponieważ był fotografem, mogą go wysłać jako obserwatora do fotografowania zbombardowanych miast, robienia map i tym podobnych zajęć. Tymczasem jednak pełnił wartę na miejscu chodząc wzdłuż wielkiego ogrodzenia z drutów. Posłałem więc małą Tereskę, aby sprawowała nad nim wartę. Dobrze się z tego wywiązała!

Ale to, co zdarzyło się w moim własnym życiu w przeciągu ledwie dwóch miesięcy, także nosiło piętno jej wstawiennictwa.

W październiku pisywałem długie listy, z licznymi pytaniami do baronowej, przebywającej jeszcze w Kanadzie. Dostawałem też od niej równie długie odpowiedzi pełne jej żywotnej i energicznej mądrości. Te listy zrobiły mi dużo dobrego. Przyniosły mi wiele mocnej i wyraźnej zachęty. „Wytrwaj. Jesteś na dobrej drodze. Czekaj nadal cierpliwie. Kochaj Boga — módl się jeszcze więcej do Niego. ... Powstałeś i puściłeś się w podróż ku Niemu. Zacząłeś iść drogą, która cię doprowadzi do sprzedania wszystkiego dla jednej perły wielkiej ceny."

Wszystko sprzedać! We wrześniu to pragnienie jeszcze się we mnie tak nie odzywało — odsunąłem na bok tę sprawę chcąc po-

czekać i zobaczyć, co się z niej dalej rozwinie. I teraz zaczęła się właśnie rozwijać.

Bo w tym czasie przebywałem dużo sam w kaplicy pod jej prostym belkowaniem wpatrując się w ciche tabernakulum — i coś zaczynało przemawiać we mnie... Tym razem był to już silniejszy impuls, wyraz głębszej potrzeby. Nie był to odruch miłości sięgający po jakieś zewnętrzne, dotykalne dobro i pragnący je posiąść; ani poruszenie pożądania, może nawet intelektualnego, ale jednak pożądania jakiegoś dobra, które dałoby się zobaczyć, odczuć i którym można by się cieszyć, jak na przykład jakaś forma życia w zakonie, jakiś habit czy Reguła. To nie było pragnienie, żeby przybrać taki lub inny strój, albo płaszcz czy szkaplerz, lub w taki czy inny sposób się modlić, studiować tutaj, czy tam wygłaszać kazania, mieszkać w takim, czy innym klasztorze. To było coś zupełnie innego.

Nie czułem już potrzeby zdobycia czegokolwiek — odczuwałem potrzebę oddania czegoś. I z dnia na dzień coraz bardziej czułem się jak ten młody człowiek posiadający wiele bogactw, który przyszedł do Chrystusa chcąc mieć żywot wieczny i powiedziawszy, że zachowywał wszystkie przykazania, zapytał Go: „czegóż brak mi jeszcze?" Czy Chrystus powiedział mi teraz: „idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim. ... a przyjdź i pójdź za Mną?"

W miarę jak dnie stawały się ciemniejsze i krótsze, a chmury przybierały szarość żelaza grożąc pierwszym śniegiem, miałem coraz wyraźniejsze poczucie, że On właśnie tego żąda ode mnie. Nie posiadałem wprawdzie wiele. Wszystkich uczących u św. Bonawentury nazywano profesorami — ten tytuł miał nam mniej lub więcej zadośćuczynić za to, czego nie dostawało naszej płacy. Pensja, jaką tam otrzymywałem, umożliwiała mi całkowicie praktykowanie ewangelicznego ubóstwa.

W pierwszym rzędzie pomyślałem o reszcie pieniędzy pozostawionych mi przez dziadka w banku w New Yorku. Może powinienem to rozdać ubogim.

Po dojściu do tego punktu, postanowiłem odprawić nowennę o uproszenie łaski wskazania mi, co w najbliższej przyszłości powinienem zrobić.

W trzeci dzień Nowenny, jeden z zakonników, Ojciec Hubert zwrócił się do mnie:

— Przyjeżdża do nas baronowa. Jedziemy do Buffalo na pociąg przychodzący z Kanady, aby ją tu przywieźć. Czy chce pan pojechać z nami?

Wczesnym popołudniem wsiedliśmy do samochodu i udaliśmy się na północ jedną z tych długich równoległych dolin zbiegających w dół ku Alleghany.

Baronowa wysiadła z pociągu i wtedy po raz pierwszy zobaczyłem ją w kapeluszu. Co mnie jednak najbardziej uderzyło, to wrażenie jakie wywarła na naszych zakonników. Siedzieliśmy przedtem na tej stacji znudzeni i skarżący się na to i owo w świecie współczesnym. Teraz ci sami księża byli całkiem rozbudzeni, pogodni i słuchali z wielką uwagą wszystkiego, co im miała do powiedzenia. Poszliśmy do restauracji, aby coś przekąsić i baronowa mówiła o różnych księżach, o życiu wewnętrznym i wdzięczności wobec Boga, o dziesięciu trędowatych z Ewangelii, z których tylko jeden wrócił się, aby podziękować Chrystusowi za uzdrowienie. Wywody jej wydały mi się zupełnie słuszne. Ale nagle spostrzegłem się, że podziałały na tych dwóch zakonników niczym wybuch armatniego pocisku.

Wtedy zdałem sobie sprawę, co się działo. Po prostu mówiła do nich kazanie. Jej odwiedziny w zakładzie św. Bonawentury miały być dla nich i dla ich seminarzystów, jak i reszty słuchaczy, rodzajem misji czy rekolekcji. Nie zdawałem sobie przedtem sprawy, do jakiego stopnia to było częścią jej pracy — księża i zakonnicy stali się pośrednio prawie równie ważną dziedziną jej powołania jak Harlem. Jakże wspaniała jest ekonomia Ducha Świętego! Gdy Duch Boży znajdzie duszę poddającą się Jego działaniu, używa tej duszy do mnóstwa celów, otwiera przed jej oczami setki nowych kierunków, pomnażając jej prace i jej sposobności do apostolstwa prawie ponad wszelką możliwość, a z pewnością ponad zwykłe ludzkie siły.

Oto ta kobieta, która zaczęła od prowadzenia mniej lub więcej ukrytego dzieła pomocy biednym w Harlemie, wyrobiła sobie teraz taką pozycję, że jej ledwie rozpoczęta praca pociągała ku niej dusze z wszystkich części kraju i upoważniała ją do rodzaju nieoficjalnego apostolatu wśród duchowieństwa i zakonników.

Cóż mogła ona im dać, czego nie posiadali? Tylko jedno — była pełna miłości Boga, a modlitwa, ofiara i całkowite, bezkompromisowe ubóstwo przesyciły jej duszę czymś, czego, jak się zdawało, ci dwaj ludzie nieraz nadaremnie szukali w suchych, konwencjonalnych i jedynie uczonych rekolekcjach, jakie dotychczas były ich udziałem. Widziałem, jak pociągała ich ku niej olbrzymia duchowa żywotność obecnej w niej łaski, żywotność niosąca z sobą autentyczne i stałe natchnienie, mocą którego potrafiła nawiązać kontakt ich dusz z Bogiem jako z żyjącą rzeczywistością. Ta rzeczywistość, ten kontakt są czymś, czego wszyscy najbardziej potrzebujemy. A tak już zostało zawyrokowane, że jedną z dróg, jakimi możemy je osiągnąć jest słuchanie tego, co jedni drugim mówią o Bogu. *Fides ex auditu.* Nie pierwszy to raz Bóg wzbudza

świętych nie będących kapłanami do pouczania księży — dowodem imienniczka baronowej, Katarzyna Sieneńska.

Ale i mnie baronowa miała coś do powiedzenia.

Moja kolej przyszła, gdy siedzieliśmy już w samochodzie wracając na południe lśniącą, wilgotną szosą.

Baronowa jechała na przednim siedzeniu rozmawiając z wszystkimi. Wreszcie zwróciła się wprost do mnie mówiąc:

— No, Tom, kiedy przyjeżdżasz na stałe do Harlemu?

Prostota tego pytania wprawiła mnie w zdumienie. Mimo że przyszła tak nagle, ta myśl uderzyła mnie jako moja odpowiedź. Przypuszczalnie modliłem się właśnie o tę wskazówkę.

Przyszła jednak dosyć niespodziewanie, żeby mnie zupełnie zaskoczyć. Nie wiedziałem, co mam odpowiedzieć. Zacząłem coś mówić o pisaniu, że mój przyjazd do Harlemu będzie zależał od tego, ile tam będę mógł w tej dziedzinie zrobić.

Obaj księża natychmiast przyłączyli się do tego projektu mówiąc, żebym nie stawiał jej warunków i nie szukał żadnych wybiegów.

— Niech pan już to jej pozostawi — rzekł Ojciec Hubert.

Wyglądało więc na to, że jednak pojadę do Harlemu przynajmniej na pewien czas.

Baronowa powiedziała jeszcze:

— Tom, czy ty chcesz zostać księdzem? Ludzie stawiający mi takie pytania, z jakimi ty zwracałeś się do mnie, zazwyczaj pragną zostać księżmi?...

Jej słowa obróciły nóż w dawnej ranie. Odpowiedziałem jednak:

— O nie, nie mam powołania do stanu kapłańskiego.

Gdy rozmowa przeszła na inny temat, ja mniej więcej wycofałem się z niej, aby zastanowić się na tym, co tu powiedziano — i wkrótce doszedłem do przekonania, że to było dla mnie najodpowiedniejszym wyjściem. Nie miałem szczególnej pewności, że to właśnie jest moje powołanie, ale z drugiej strony nie mogłem już mieć wątpliwości, że pobyt u św. Bonawentury przestał być korzystny dla mojego życia wewnętrznego. Nie było to już moje miejsce. Życie tam było zbyt wygładzone, zbyt bezpieczne, zanadto zaciszne. Niczego ode mnie nie żądało. Nie obciążało mnie żadnym osobliwym krzyżem. Czyniło mnie moją własnością, pozostawiało mnie samemu sobie w pełni posiadania własnej woli, w pełni władzy nad wszystkim, co Bóg mi dał, żebym mógł Mu je z powrotem zwrócić. Dopóki tam przebywałem, nie oddałem, jeszcze niczego, albo bardzo mało, bez względu na moje tamtejsze materialne ubóstwo.

Mogłem więc przynajmniej pojechać do Harlemu, mieszkać z tymi ludźmi w ich lichych ruderach, żyć tym, co Bóg z dnia na dzień ześle nam do zjedzenia, poświęcić się chorym, głodnym i umiera-

jącym, podzielić los tych, którzy nigdy nic nie mieli i nigdy nic mieć nie będą, tych wyrzutków ziemi, tej wzgardzonej rasy. Jeżeli tam jest moje miejsce, Bóg mi to wskaże dostatecznie wcześnie i dosyć wyraźnie.

Gdy przybyliśmy do św. Bonawentury, zobaczyłem kierownika wydziału anglistyki stojącego w przyćmionym świetle pod łukiem bramy klasztoru i rzekłem do baronowej:

— Tam stoi mój szef. Muszę pójść powiedzieć mu, żeby na przyszły semestr znalazł kogoś innego na moje miejsce, jeżeli miałbym jechać do Harlemu.

Następnego dnia ustaliliśmy tę sprawę. W styczniu, po zakończeniu semestru, pojadę zamieszkać w Domu Przyjaźni. Baronowa zapewniła mnie, że w godzinach rannych będę miał dużo czasu na pisanie.

Poszedłem do Przełożonego, Ojca Tomasza, do jego pokoju w bibliotece i powiedziałem mu, że muszę opuścić zakład.

Twarz przemieniła mu się w labirynt zmarszczek.

— Harlem — rzekł powoli — Harlem.

Ojciec Tomasz był człowiekiem długich chwil milczenia.

Nastąpiła więc spora pauza, zanim odezwał się znowu:

— Może pan jest trochę entuzjastą.

Odpowiedziałem mu, że zdaje mi się, iż powinienem to zrobić.

Znów długie milczenie. Wreszcie odezwał się:

— Czy pan nigdy nie myślał o tym, żeby zostać księdzem?

Ojciec Tomasz był bardzo mądrym człowiekiem, a skoro był na czele seminarium i uczył teologii całe pokolenia księży, można było przypuścić, że jeśli kto, to właśnie on, zna się na tym, czy ktoś ma, czy też nie ma powołania do tego stanu.

Ja jednak pomyślałem: on nie zna całej mojej historii. A teraz, kiedy wreszcie powziąłem jakieś definitywne postanowienie, nie miałem ochoty mu jej wyjaśniać, wdawać się z nim w dyskusję i staczać nową walkę. Odpowiedziałem więc tylko:

— O tak, myślałem o tym, Ojcze. Ale nie wierzę, abym miał do tego powołanie.

Te słowa były dla mnie samego bolesne. Ale zapomniałem o nich zaraz, gdy Ojciec Tomasz rzekł wzdychając:

— Dobrze. Jeśli już pan musi, to niech pan jedzie do Harlemu.

4

Odtąd wydarzenia potoczyły się już szybkim tempem.

W przeddzień Dnia Dziękczynienia[2] pozostawiłem moich studentów pierwszego roku ich własnemu przemysłowi i wyjechałem

---

[2] Oficjalne święto w Stanach Zjednoczonych przypadające w ostatni czwartek listopada.

autostopem na południe do New Yorku. Z początku wahałem się, czy udać się do New Yorku czy też do Washingtonu. Mój wuj i moja ciotka przebywali teraz w tej stolicy, ponieważ jego Spółka budowała tam nowy hotel i chętnie widzieliby mnie u siebie — czuli się tam trochę samotni i odosobnieni.

Jednakże pierwsza okazja, jaka mi się nadarzyła, zabrała mnie raczej w kierunku New Yorku niż Washingtonu. Była to wielka ciężarówka Towarzystwa Standart Oil, zmierzająca do Wellsville. Jechaliśmy przez dziki barwny krajobraz późnego listopada, pełen blasku babiego lata. Czerwone stodoły odcinały się jaskrawo od zżętych pól, lasy były już ogołocone z liści, ale świat był cały kolorowy, a po błękitnym niebie przesuwały się flotylle białych obłoków. Ciężarówka pożerała drogę z głośnym sykiem opon. Jechałem rozparty w wysokiej, kołyszącej się budce szofera i słuchałem jego różnych opowieści o ludziach mieszkających w przydrożnych miejscowościach i o tym, co się działo w głębi mijanych przez nas domów.

Był w tym wszystkim materiał na dwa tuziny takich powieści, jakie niegdyś chciałem pisać, ale w obecnym moim nastawieniu zasmucały mnie te fakty.

Kiedy czekałem przy drodze na skraju Wellsville zaraz za rogiem, na którym znajdowała się stacja benzynowa, a niedaleko torów kolejowych do Erie, przejechał koło mnie wielki samochód ciężarowy z przyczepką pełną stalowych szyn. Całe szczęście, że nie zatrzymał się, aby mnie zabrać. Pięć czy sześć mil dalej było długie wzgórze, kończące się ostrym zakrętem w pośrodku wsi, której nazwy zapomniałem — brzmiała jakoś Jasper czy Juniper. W jakiś czas później zabrała mnie inna okazja i gdy zjeżdżaliśmy ze wzgórza mój kierowca wskazał na dół mówiąc:

— Niech pan tylko spojrzy na tę kraksę.

Tłum zebrał się wokoło. Wyciągali dwóch ludzi z budki szoferskiej. Nie widziałem nigdy nic równie spłaszczonego jak ta budka. Wszystko inne, szyny stalowe i cała reszta spiętrzyły się na pustym podwórku między dwoma małymi domami. Oba domy miały witryny sklepowe. Gdyby ciężarówka była wpadła do jednego z tych sklepów, cały domek byłby runął.

A jednak, co najdziwniejsze, ci ludzie byli obaj żywi...

O milę dalej człowiek, który mnie podwoził, zjechał z mojej drogi i znów musiałem zejść i iść piechotą. Była to duża, szeroka otwarta przestrzeń, z połaciami olbrzymich pól schodzących na dno doliny, a przepiórki zrywały się z zeschłej trawy i znikały z wiatrem. Wyjąłem z kieszeni brewiarz i odmówiłem *Te Deum* z powodu tych dwóch ludzi, którzy nie zostali zabici.

Teraz doszedłem do innej wsi. Może nazywała się również Jasper czy Juniper. Dzieci właśnie wychodziły ze szkoły w godzinie lunchu. Usiadłem na cementowych stopniach prowadzących na drogę z jednego z tych czystych białych domków i zacząłem odmawiać oficjum Nieszporne, dopóki miałem możność po temu. Teraz pojawił się duży staromodny samochód, stary i zużyty, ale błyszczący czystością, zatrzymał się i zabrał mnie. Jechał nim uprzejmy starszy pan z żoną. Mieli syna, który był studentem na pierwszym roku w Cornell, i jechali zabrać go do domu na Dzień Dziękczynienia. Za Addisonem zwolnili i pokazali mi piękny stary dom z osiemnastego wieku, który zawsze podziwiali przejeżdżając tą drogą. Był to rzeczywiście piękny, stary dom w stylu kolonialnym.

Wysadzili mnie w Horseheads, gdzie dostałem coś do zjedzenia i złamałem ząb na ciasteczku za pięć centów. Puściłem się w drogę na razie pieszo powtarzając sobie w głowie ten wierszyk dziecięcy:

Zgryzłem stare ciastko
i coś w zębach trzasło

Złamałem jednak nie tyle ząb ile coś, co dentysta w niego włożył. Potem jakiś handlowiec w lśniącej maszynie Oldsmobile podwiózł mnie do Owego.

W Owego stanąłem u końca długiego żelaznego mostu i patrzyłem poprzez rzekę na domy o niepewnych starych balkonach zastanawiając się, jak się żyje w takiej miejscowości. Wtedy zatrzymał się przede mną samochód plujący gejzerem pary z chłodnicy i ktoś otworzył drzwiczki.

Był to człowiek, który powiedział mi, że pracował przez całą nocną zmianę w fabryce zbrojeniowej w Dunkirk, w której robota szła bez przerwy dwadzieścia cztery godziny. Powiedział też: „ten wóz chodzi na pożyczonym czasie".

Mimo to wracał aż do Peekskill na Dzień Dziękczynienia.

Zdaje mi się, że to właśnie nazajutrz po Dniu Dziękczynienia spotkałem się z Markiem. Jadłem z nim razem lunch w Klubie Uniwersytetu Columbia. Głównym powodem mojej chęci pomówienia z nim było to, że właśnie świeżo przeczytał książkę, którą napisałem tego lata, to jest *Dziennik mojej ucieczki od Nazich,* i sądził, że ktoś z jego znajomych mógłby ją wydać. Myślałem, że tego dnia będzie to najważniejszym przedmiotem naszej rozmowy.

Marek zapytał:

Ale Opatrzność urządziła to spotkanie, jak mi się wydaje, w innym celu.

Zeszliśmy już na dół do szatni i staliśmy pośród żelaznych wieszadeł i półek na teczki i kapelusze wkładając płaszcze. Przed chwilą rozmawialiśmy o trapistach.

Marek zapytał:

— A co z twoją myślą o zostaniu księdzem? Czy powróciłeś kiedy do niej?

W odpowiedzi wzruszyłem tylko nieznacznie ramionami.

— Wiesz — ciągnął dalej — mówiłem o tym z kimś, który się zna na tych sprawach i powiedział mi, że sam fakt, iż zaniechałeś tego postanowienia, kiedy ci powiedziano, że nie masz żadnego powołania, może być oznaką, że go naprawdę nie masz.

Tak oto już po raz trzeci w ostatnich dniach raniono mnie niespodziewanie tym ostrzem, ale tym razem utkwiło ono we mnie naprawdę głęboko. Bo rozumowanie towarzyszące temu stwierdzeniu zmusiło moją myśl do zwrócenia się w zupełnie innym kierunku. Gdyby to, co Marek mówił, było prawdą, musiałbym przyjąć zdecydowanie inną postawę wobec problemu mojego powołania.

Przyznawałem co prawda chętnie wszystkim, że nie mam powołania, ale oczywiście we własnym umyśle otoczyłem to stwierdzenie całym szeregiem rozróżnień i zastrzeżeń. Teraz ktoś nagle mówił mi: „jeżeli nadal będziesz trwał przy tych wszystkich zastrzeżeniach, możesz utracić dar, co do którego teraz masz pewność, że go otrzymałeś".

Mam pewność, że go otrzymałem? Ale jak mogłem to wiedzieć?

Spontaniczny bunt przeciwko samej myśli, żebym już ostatecznie nie miał powołania do życia zakonnego — żeby ono zostało dla mnie już raz na zawsze i z całą pewnością wykluczone — oraz sprzeciw wobec podobnej możliwości odezwały się we mnie z taką siłą, że wyjaśniły mi wszystko, czego się chciałem dowiedzieć.

Zrobiło to na mnie tym większe wrażenie, że inicjatywa wyszła tu od Marka, który nie był katolikiem i po którym nie można było się spodziewać takiej wewnętrznej znajomości powołania.

Powiedziałem mu: — Myślę, że to Opatrzność Boża wszystko tak urządziła, żebyś mi to dzisiaj mógł powiedzieć.

Marek zrozumiał, co mam na myśli, i także był z tego rad.

Żegnając się z nim na rogu 116-ej Ulicy, przy Szkole Prawniczej odezwałem się:

— Gdybym kiedykolwiek wstępował do zakonu, chciałbym zostać trapistą.

Zdawało mi się jednak, że nie powinno to wpłynąć na moje postanowienie udania się do Harlemu. Jeżeli pokaże się, że nie tam jest moje miejsce, zastanowię się nad klasztorem. Tymczasem zajechawszy do Domu Przyjaźni, dowiedziałem się, że w niedzielę wszyscy jego pracownicy wybierali się jak co miesiąc na swój dzień skupienia do klasztoru Dzieciątka Jezus na Riverside Drive.

Bob Lax poszedł ze mną tego niedzielnego rana i razem wspięliśmy się po schodach do furtki klasztornej, przez którą nas

wpuściła jedna z sióstr. Przyszliśmy prawie pierwsi i musieliśmy jakiś czas czekać, zanim zjawili się inni i msza się rozpoczęła. Zdaje mi się, że to ksiądz Furfey, ich duchowny kierownik, który wykładał filozofię w Uniwersytecie Katolickim i prowadził coś analogicznego do Domu Przyjaźni w dzielnicy murzyńskiej w Washingtonie, przemówił do nas po raz pierwszy na początku mszy. Wszystko, co tego dnia powiedział, wywarło duże wrażenie tak na mnie jak i na Laxa.

Powracając na miejsce po przyjęciu Komunii św. zauważyłem, że Lax zniknął. Później, kiedy poszliśmy na śniadanie, odnalazłem go.

Powiedział mi, że kiedy wszyscy poszliśmy do komunii, ogarnęło go poczucie, że dach zwali mu się na głowę i wyszedł odetchnąć świeżym powietrzem. Jedna z sióstr, która zauważyła, że podsuwałem mu mój mszał wskazując na odpowiednie miejsca, wybiegła za nim, a zastawszy go siedzącego z głową zwieszoną między kolanami, poczęstowała go papierosem.

Tego wieczora, gdyśmy opuszczali ten klasztor, żaden z nas nie mógł nic mówić. Szliśmy o zmierzchu wzdłuż Riverside Drive, w zupełnym milczeniu. W Jersey City wsiadłem na pociąg i powróciłem do Oleanu.

Minęły trzy dni bez żadnego szczególnego wydarzenia. Nadszedł już koniec listopada. Dnie były krótkie i ciemne.

Wreszcie, w czwartek tego tygodnia wieczorem przeniknęło mnie nagle żywe przeświadczenie:

— Oto nadszedł już czas, abym odjechał stąd i został trapistą.

Skąd przyszła mi ta myśl? Wiedziałem tylko, że zjawiła się niespodziewanie — przemożna, nie do odparcia, zupełnie wyraźna.

Wziąłem do ręki książkę zatytułowaną *Życie Cystersów*, którą kupiłem w Gethsemani, i zacząłem przewracać jej karty, jak gdyby miały mi jeszcze coś więcej do powiedzenia. Wydały mi się pisane słowami z ognia i płomieni.

Poszedłem na kolację, wróciłem i znów spojrzałem na tę książkę. Mój umysł był dosłownie cały pochłonięty tym jednym przeświadczeniem. A jednak na drodze stało znów wahanie — dawne wątpliwości. Ale teraz nie było już mowy o odkładaniu. Muszę raz na zawsze z tym skończyć i otrzymać odpowiedź. Muszę pomówić o tym z kimś, kto to rozstrzygnie. Może się to stać w ciągu pięciu minut. I teraz przyszła na to pora. Właśnie teraz.

Kogo mam się poradzić? Ojciec Filoteusz był prawdopodobnie w swoim pokoju na dole. Zeszedłem więc schodami na dziedziniec. Tak, światło paliło się w pokoju ojca Filoteusza. Dobrze. Idź więc i przekonaj się, co on na to powie.

Ale zamiast tego wybiegłem w ciemną noc i skierowałem się do lasku.

Był to wieczór czwartkowy. Sala w domu alumnów zaczynała się zapełniać. Mieli oglądać film. Ale nie zwróciłem na to uwagi — nie przyszło mi na myśl, że może ojciec Filoteusz pójdzie z innymi na ten film. W ciszy lasku kroki moje rozlegały się głośno na żwirze. Szedłem i modliłem się. Było bardzo, bardzo ciemno przy kapliczce małej świętej Tereski. Mówiłem jej: „Na Boga, pomóż mi!"

Powróciłem do budynków zakładu. Teraz już naprawdę wejdę i zapytam go: „oto, jak jest ze mną, ojcze. Cò ojciec myśli? Czy powinienem pójść i wstąpić do trapistów?"

Światło paliło się jeszcze w pokoju ojca Filoteusza. Wszedłem odważnie do holu, ale mniej więcej o sześć stóp od jego drzwi, ktoś nagle jak gdyby zatrzymał mnie prawie fizycznymi rękami i przykuł mnie do miejsca. Coś zacięło się w mojej woli. Mimo szczerej chęci nie mogłem postąpić ani kroku. Wykonałem jakby ruch odepchnięcia tej zapory, którą był może jeden z diabłów, po czym zawróciłem i jeszcze raz uciekłem.

I znowu skierowałem się do lasku. Sala w domu alumnów była już prawie pełna. Słychać było odgłos moich kroków na żwirze ścieżki. Stanąłem w ciszy tego lasku między kapiącymi wilgocią drzewami.

Myślę, że w całym moim życiu nie było chwili, w której odczuwałbym taki szczególny i naglący niepokój. Modliłem się przez cały czas, nie mogę więc powiedzieć, żebym zaczął się dopiero modlić przed tą kapliczką — ale sprawy zaczęły mi się rozjaśniać.

— „Proszę, dopomóż mi. Co mam robić? Nie mogę trwać tak nadal. Wiesz przecież o tym! Spójrz na stan, w jakim się znajduję. Co powinienem uczynić? Pokaż mi drogę!" — Jak gdybym potrzebował wskazówki albo jakiegoś rodzaju znaku!

Ale tym razem powiedziałem małej Teresce. — „Ty wskaż mi, co mam zrobić". I dodałem: — „Jeżeli dostanę się do klasztoru, będę Twoim mnichem. Teraz tylko wskaż mi, co uczynić".

Zbliżałem się więc już niebezpiecznie do granicy fałszywego rodzaju modlitwy — do robienia nieokreślonych obietnic, których sam dobrze nie rozumiałem i do proszenia o jakiś rodzaj znaku.

Nagle, gdy tylko wypowiedziałem te słowa, uświadomiłem sobie wszystko, co mnie otaczało: ten lasek, te drzewa, te ciemne wzgórza, ten wilgotny wiatr nocny, a potem, wyraźniej niż cała ta dotykalna rzeczywistość usłyszałem w mojej wyobraźni wielki dzwon z Gethsemani dzwoniący w nocy — dzwon z wielkiej szarej wieży, który dzwonił i dzwonił jak gdyby bezpośrednio z poza najbliższego wzgórza. To wrażenie zaparło mi dech w pier-

siach i musiałem dobrze się zastanowić, zanim zdałem sobie sprawę, że to tylko w wyobraźni słyszę ten dzwon z opactwa trapistów bijący w ciemności. A jednak, jak potem obliczyłem, to właśnie o tej porze ten dzwon dzwoni co wieczór na *Salve Regina* przy końcu Komplety Wieczornej.

Dzwon zdawał się mówić mi, gdzie jest moje miejsce — jak gdyby wzywał mnie do rodzinnego domu.

To złudzenie wyobraźni natchnęło mnie takim zdecydowaniem, że natychmiast zawróciłem do klasztoru — obierając dłuższą drogę biegnącą koło kapliczki Matki Bożej z Lourdes i wokół dalekiego krańca boiska piłki nożnej. A z każdym krokiem naprzód w umyśle moim coraz silniej utwierdzało się przekonanie, że teraz trzeba mi już zakończyć te wszystkie wątpliwości, wahania, pytania i całą resztę moich urojeń, ustalić tę rzecz ostatecznie i wstąpić do trapistów, gdzie jest moje właściwe miejsce.

Wchodząc na dziedziniec zobaczyłem, że światło w pokoju ojca Filoteusza zgasło. Prawie wszystkie okna były wygaszone. Wszyscy poszli patrzeć na film. Serce we mnie zamarło.

Pozostała mi jedna nadzieja. Przeszedłem na wprost przez drzwi do korytarza i skierowałem się ku wspólnej świetlicy zakonników. Nigdy jeszcze nie śmiałem nawet zbliżyć się do niej. Ale teraz podszedłem, zapukałem w szklanne drzwi, otworzyłem je i zajrzałem do wnętrza.

Był tam tylko jeden zakonnik — ojciec Filoteusz.

Zapytałem, czy mogę z nim pomówić, i poszliśmy do jego pokoju.

Na tym skończyły się wszystkie moje wątpliwości i niepokoje.

Gdy tylko przedłożyłem mu moje wahania i zapytałem go o radę, ojciec Filoteusz oświadczył, że nie widzi żadnego powodu, dla którego nie miałbym wstąpić do zakonu i zostać księdzem.

Może się to wydać irracjonalne, ale w tej samej chwili jak gdyby łuski opadły z moich oczu i patrząc wstecz na wszystkie moje zmartwienia i wątpliwości widziałem teraz wyraźnie, jak bardzo były puste i błahe. Tak, było rzeczą oczywistą, że jestem powołany do życia zakonnego — i wszystkie moje wątpliwości pod tym względem były po większej części tylko cieniami. Gdzie zdobyły sobie takie złudne pozory substancji i rzeczywistości? Tak przypadek, jak i różne okoliczności przyczyniły się do wyolbrzymienia i wypaczenia tych spraw w moim umyśle. Ale teraz znów wszystko się wyprostowało. I już byłem pełen pokoju i pewności, przeświadczony, że wszystko jest tak jak trzeba, że jasna i gładka droga otwiera się teraz przede mną.

Ojciec Filoteusz postawił mi tylko jedno pytanie:

— Czy pan jest pewny, że pan chce zostać właśnie trapistą?

— Ojcze — odrzekłem — chcę oddać Bogu wszystko.

Poznałem po wyrazie jego twarzy, że ta odpowiedź go zadowoliła. Poszedłem na górę jak ktoś wskrzeszony spośród umarłych. Nigdy nie doznawałem poczucia takiej niewzruszonej pewności i niezamąconego pokoju, jakie teraz wypełniały moje serce. Istniało już tylko jedno pytanie: — Czy trapiści będą tego samego zdania, co ojciec Filoteusz i przyjmą mnie?

Nie zwlekając napisałem do Opata z Gethsemani prosząc o pozwolenie przyjechania i odprawienia rekolekcji w okresie Bożego Narodzenia. Starałem się wyrazić moją prośbę w słowach napomykających niejasno, że przybywam jako postulant, bez dania im sposobności do odmowy przyjęcia mnie, zanim będę choć jednym krokiem w bramie. Zalepiłem kopertę, zaniosłem ją na dół, rzuciłem do skrzynki pocztowej i wyszedłem jeszcze raz w ciemność w kierunku lasku.

Wypadki szły szybkim tempem. Ale wkrótce zaczęły toczyć się jeszcze prędzej. Ledwie dostałem odpowiedź z Gethsemani, mówiącą mi, że chętnie powitają mnie tam na Boże Narodzenie, kiedy nadszedł inny list. Koperta była mi znana i przerażająca. Nosiła nagłówek Komisji poborowej.

Rozdarłem ją i stanąłem twarzą w twarz z wezwaniem, ażebym zgłosił się natychmiast na nowe badanie lekarskie.

Nie trudno się było domyśleć, co to oznaczało. Ograniczyli teraz swoje wymagania, tak że prawdopodobnie nie będę już zwolniony ze służby wojskowej. Przez chwilę wydało mi się, że Opatrzność stała się rozmyślnie okrutna. Czy miała się powtórzyć cała przeszłoroczna sprawa? Wyrwano mi z rąk moje powołanie, kiedy stałem już dosłownie na stopniach nowicjatu. Czy to wszystko ma się zacząć na nowo?

Klęcząc w kaplicy z tym zmiętym papierkiem w kieszeni dławiłem się przez chwilę, zanim zdobyłem się na słowa: „Bądź wola Twoja". Ale postanowiłem sobie nieodwołalnie, że moje powołanie w żadnym razie nie rozpadnie się w proch w momencie, gdy je na powrót odzyskałem.

Napisałem natychmiast do Komisji poborowej oznajmiając im, że wstępuję do zakonu i proszę o trochę czasu, aby móc przekonać się, gdzie i pod jakimi warunkami zostanę tam przyjęty.

Potem postanowiłem czekać. Był to pierwszy tydzień grudnia 1941 roku.

Ojciec Filoteusz dowiadując się o tym niespodziewanym wezwaniu do wojska uśmiechnął się i rzekł: — Myślę, że to jest bardzo dobry znak — jeżeli chodzi o pańskie powołanie.

Tydzień się skończył bez żadnych wiadomości od Komisji poborowej.

Niedziela, siódmego grudnia była drugą niedzielą adwentu. W czasie sumy seminarzyści śpiewali *Rorate Coeli* i wyszedłem na niezwykle ciepłe słońce z tą piękną skargą gregoriańską dźwięczącą jeszcze w moich uszach. Poszedłem do kuchni i poprosiłem jednej z sióstr o zrobienie mi kilku kanapek z serem. Włożywszy je do pudełka od butów wyruszyłem do Two Mile Valley.

Wspiąłem się na zbocze po wschodniej ścianie doliny, doszedłem do skraju gęstych lasów i usiadłem w osłonionym od wiatru, słonecznym miejscu, gdzie było dużo brązowych zeschłych paproci. U stóp wzgórza przy drodze znajdował się mały, wiejski budynek szkolny. Jeszcze dalej, u wejścia tej dolinki, już blisko Alleghany, widać było dwie małe farmy. Powietrze było spokojne i ciepłe — nie było nic słychać prócz huku i dyszenia dalekiej pompy naftowej gdzieś w głębi lasów.

Kto by przypuścił, że tam gdzieś w świecie toczy się wojna? Tu było tak spokojnie, taka cisza dokoła. Obserwowałem kilka królików, które wyszły z nor i zaczęły skakać w paprociach.

Prawdopodobnie po raz ostatni widziałem to miejsce. Gdzie będę od dziś za tydzień? Było to w rękach Boga. Nie mogłem nic uczynić jak tylko powierzyć się Jego Miłosierdziu. Ale do tej pory powinienem już był zdać sobie sprawę, że On o wiele bardziej chce troszczyć się o nas i wiele lepiej to może robić niż my sami o siebie. Tylko wtedy, gdy odrzucimy Jego pomoc i opieramy się Jego woli popadamy w konflikty, niepokój, nieład, nieszczęście i ruinę.

Po południu puściłem się w drogę powrotną do kolegium. Miałem dwie mile albo półtrzeciej mili drogi do mostu kolejowego na rzece, a potem jeszcze z pół mili do domu. Szedłem wolno wzdłuż torów w kierunku czerwonych budynków kolegium. Niebo się zachmurzyło i było już niedaleko do zachodu. Kiedy dotarłem na tereny zakładu i szedłem asfaltowaną ścieżką do sypialni, spotkałem dwóch innych wykładowców świeckich. Rozmawiali o czymś z wielkim ożywieniem, a gdy zbliżyłem się, zawołali:

— Czy słyszał pan, co się stało? Czy słuchał pan radia?

Ameryka przystąpiła do wojny.

Następnego ranka, w święto Niepokalanego Poczęcia Matki Bożej, wszystkie siostry pracujące w kuchni i w pralni przyszły na mszę do kaplicy kolegium. Była to jedna z rzadkich okazji, gdy tak występowały publicznie. Ale to było święto ich zgromadzenia. Przednie ławki były pełne błękitnych i białych habitów, a po Ewangelii, ojciec Konrad, wysoki, krzepki zakonnik o czerwonej twarzy, profesor filozofii równie tęgi jak św. Tomasz z Akwinu, na wpół ukryty za przyporą podtrzymującą belkowanie nad wielkim ołtarzem, wygłosił krótkie i smutne kazanie. Mówił o Pearl Harbour.

Kiedy wyszedłem z kaplicy i udałem się na pocztę, znalazłem tam list od Komisji Poborowej. Odłożyli moje badanie lekarskie na miesiąc.

Poszedłem do ojca Tomasza, przedłożyłem mu moją sytuację prosząc o pozwolenie natychmiastowego opuszczenia zakładu, a także o list polecający. Potem odbyło się zebranie wydziału anglistyki, aby na resztę semestru podzielić moje wykłady pomiędzy moich zdumionych kolegów.

Zapakowałem większość ubrań i wysłałem je w wielkim pudle do Domu Przyjaźni dla murzynów z Harlemu. Zostawiłem większość książek z moich półek ojcu Ireneuszowi dla jego biblioteki; kilka z nich podarowałem pewnemu przyjacielowi z seminarium, który czytał wraz ze mną Dunsa Szkota pod kierunkiem ojca Filoteusza. Resztę zapakowałem, aby zabrać je z sobą do Gethsemani. Wszystko, co posiadałem, mieściło się w jednej walizce, a i tego było za dużo — chyba żeby trapiści nie chcieli mnie przyjąć do swego klasztoru.

Wziąłem manuskrypty moich trzech ukończonych powieści i jedną napisaną dopiero do połowy, podarłem je i wrzuciłem do pieca od centralnego ogrzewania. Oddałem moje notatki ludziom, którym się mogły na coś przydać, wreszcie zapakowawszy wszystkie kiedykolwiek napisane przeze mnie wiersze, kopię mojego *Dziennika ucieczki od Nazich*, jak również inny mój własny *Dziennik* i niektóre zebrane już materiały do antologii poezji religijnej, posłałem to wszystko Markowi van Doren. Całą resztę tego, co kiedykolwiek napisałem, włożyłem pod opaskę i wysłałem do Laxa i Rice'a, którzy mieszkali teraz w New Yorku, na 114-ej Ulicy. Zamknąłem mój rachunek bieżący w banku w Oleanie i odebrałem czek z dodatkową odprawą za moje lekcje od kwestora wydziału anglistyki, który nie mógł pojąć, dlaczego chcę pobrać moją pensję w środku miesiąca. Napisałem też trzy listy: do Laxa, do baronowej i do moich krewnych — i kilka kartek pocztowych. Po południu następnego dnia, we wtorek, z zadziwiającym i radosnym poczuciem lekkości byłem już gotów do odjazdu.

Mój pociąg odchodził wieczorem. Było już ciemno, kiedy taksówka przyjechała po mnie do kolegium.

— Gdzie to się pan profesor wybiera? — zagadnął mnie ktoś, gdy wychodziłem z walizką.

Drzwiczki samochodu zatrzasnęły się przerywając moje ogólne pożegnanie i ruszyliśmy w drogę. Nie odwróciłem się nawet, aby spojrzeć na kolekcję głów obserwujących mój odjazd spod sklepionej bramy.

Gdyśmy dojechali do miasta, miałem jeszcze dość czasu, aby pójść do kościoła Matki Bożej Anielskiej, gdzie chodziłem nieraz

do spowiedzi i gdzie często odprawiałem Drogę Krzyżową będąc w Oleanie. Wnętrze było puste. Jedna czy dwie świeczki paliły się przed statuą św. Józefa, a czerwone światełko przed wielkim ołtarzem migało wśród spokojnych cieni. Ukląkłem tam w milczeniu na jakieś dziesięć czy dwanaście minut nie próbując nawet określić lub zrozumieć niezmierzonego, głębokiego uczucia pokoju i wdzięczności, które wypełniało moje serce i powracało stamtąd do Chrystusa w Jego tabernakulum.

Jim Hayes, który wziął na siebie ciężar większości moich lekcji, był na stacji i wręczył mi list od Wydziału anglistyki donoszący mi, że odprawią pięć mszy na moją intencję. Wreszcie pociąg do Buffalo nadjechał wśród lodowatego deszczu ze śniegiem — wsiadłem do niego i tak ostatnie ogniwo łączące mnie z dotychczasowym moim światem pękło i zostało zerwane.

Oznaczało to co najmniej cywilną, moralną śmierć.

Ta podróż, to przejście od świata do nowego życia, były niby przelatywaniem przez jakiś dziwny, nowy element — jak gdybym znalazł się w stratosferze. A przecież byłem na dobrze znanej mi ziemi, a zimny deszcz grudniowy spływał smugami po szybach pociągu biegnącego wśród ciemnych wzgórz.

Po Buffalo zaczęliśmy mijać jedną po drugiej same fabryki oświetlone błękitnym płomieniem w strugach deszczu, pracujące przez całą noc dla zbrojeń — ale ja patrzyłem na to, jak na coś znajdującego się za szybą akwarium. Ostatnim miastem, jakie pamiętam, było Erie. Potem usnąłem. Przejeżdżaliśmy przez Cleveland i nic o tym nie wiedziałem.

Przez kilka ostatnich miesięcy wstawałem zawsze w nocy i odmawiałem Różaniec jako rodzaj nocnego oficjum. Prosiłem teraz Boga, by mnie zbudził w Galionie, w Stanie Ohio, ażebym i dzisiaj mógł to zrobić. I obudziłem się w nocy właśnie w chwili, gdy wyjeżdżaliśmy z Galionu. Zacząłem odmawiać różaniec tam, gdzie nasze tory krzyżowały się z linią z Erie, którą przybyłem jadąc po raz pierwszy na wiosnę do Gethsemani. Potem zasnąłem znowu kołysany radosną muzyką kół.

W Cincinnati, gdzie dotarliśmy o świcie, poprosiłem pannę z Informacji, aby wymieniła mi kościoły katolickie w tym mieście. Wziąwszy taksówkę pojechałem do kościoła św. Franciszka Ksawerego, gdzie przybyłem właśnie w chwili rozpoczynania się mszy przed wielkim ołtarzem. Wysłuchałem jej więc, przyjąłem komunię św., po czym wróciłem na stację, zjadłem śniadanie i wsiadłem do pociągu idącego do Louisville.

Teraz wzeszło słońce. Oświecało nagie, skalne doliny, ubogie połacie uprawne, wąskie pólka, zarośla, nieliczne drzewa i wiklinę obrastającą brzegi rzeczułki, a także szare chaty rozsiane wzdłuż toru.

Koło jednej z chat jakiś człowiek rąbał kłodę drzewa siekierą — pomyślałem: oto, co będę robił wkrótce, jeżeli Bóg pozwoli.

Dziwna rzecz, z każdą przebytą milą moje pragnienie życia w klasztorze wzrastało ponad wszelkie wyobrażenie. Byłem istotnie pochłonięty tą jedną myślą. A jednak, w sposób paradoksalny, z każdą milą urastała też moja obojętność i mój wewnętrzny pokój. Co się stanie, jeśli mnie nie zechcą przyjąć? Wstąpię wtedy do wojska. Ale to będzie jednak klęska? Bynajmniej. Jeżeli po tym wszystkim odprawią mnie z klasztoru i zostanę zmobilizowany, będzie to jasne, że taka jest wola Boga. Zrobiłem wszystko, co było w mojej mocy — reszta jest już w Jego ręku. I mimo bezmiernej i wciąż wzrastającej intensywności mojego pragnienia życia w klasztorze, myśl, że znajdę się zamiast tego w obozie wojskowym, już mnie wcale a wcale nie niepokoiła.

Byłem wolny. Odzyskałem wolność. Należałem do Boga, a nie do siebie samego — a należeć do Niego, to być wolnym, wolnym od wszelkich niepokojów, trosk i zmartwień związanych z tą ziemią i z miłością rzeczy ziemskich. Jakaż może być różnica pomiędzy jednym a drugim miejscem, jednym a drugim trybem życia, jeżeli twoje istnienie należy do Boga i jeżeli złożyłeś siebie samego całkowicie w Jego ręce? Ważnym jest jedynie fakt ofiary, zasadnicze wyrzeczenie się siebie, swojej woli. Reszta jest tylko dodatkiem.

Nie przeszkadzało mi to jednak modlić się coraz usilniej do Chrystusa i do Niepokalanej Dziewicy i do całej mojej prywatnej litanii: do św. Bernarda, św. Grzegorza, św. Józefa, św. Jana od Krzyża, św. Benedykta, św. Franciszka z Asyżu, małej św. Tereski i całej reszty świętych o wprowadzenie mnie *per fas et nefas* do klasztoru.

A jednak wiedziałem, że jeżeli Bóg chciałby, żebym się znalazł w armii, to byłoby to z pewnością lepsze i szczęśliwsze dla mnie. Bo tam tylko jest szczęście, gdzie istnieje koordynacja z Prawdą, z Rzeczywistością, z Aktem, które stanowią podstawę wszystkich rzeczy i skierowują je do ich esencjalnej i przypadłościowej doskonałości — a więc koordynują z wolą Boga. Istnieje tylko jedno szczęście — podobanie się Bogu. Tylko jedno nieszczęście — niepodobanie się Mu, odmawianie Mu czegoś, odwrócenie się od Niego, nawet w najmniejszej rzeczy, nawet w myśli, w na wpół świadomym poruszeniu pożądania. W tym i w tym jedynie jest nieszczęście, o ile one przyczyniają się do odłączenia nas, albo zawierają w sobie początek lub możliwość odłączenia się od Tego, Który jest naszym życiem i naszą radością. A skoro Bóg jest Duchem, nieskończenie wzniesionym ponad wszelką materię i wszelkie stworzenie, jedyne zupełne nasze z Nim zjednoczenie dopełnia się w po-

rządku intencji: zjednoczenie woli i intelektu w niesamolubnej miłości.

Wysiadłem na peron stacji w Louisville w chwale tej wolności i wyszedłem na miasto z poczuciem triumfu przypominając sobie czasy, kiedy chodziłem tymi ulicami poprzedniej Wielkanocy. Byłem tak szczęśliwy i rozradowany, że nie uważałem, dokąd idę, i wszedłem do poczekalni dla czarnych, co w jej mrocznych zakamarkach pełnych murzynów wzbudziło napięcie urazy. Wyszedłem więc spiesznie, przepraszając za moje roztargnienie.

Autobus do Bardstown był do połowy zapełniony; znalazłem sobie jakieś nieco rozchwiane siedzenie i wyruszyliśmy w zimowe pola — ostatni etap mojej podróży do pustyni.

Wysiadłszy wreszcie w Bardstown znalazłem się naprzeciwko stojącej po drugiej stronie drogi stacji benzynowej. Ulica wydawała się pusta, jak gdyby miasto było uśpione. Ale teraz ujrzałem na stacji człowieka. Podszedłem do niego i zapytałem, gdzie mógłbym znaleźć kogoś, kto zawiózłby mnie do Gethsemani. Nałożył więc kapelusz, zapuścił motor swojego samochodu i wyjechaliśmy z miasta prostą drogą biegnącą wśród płaskiej równiny i opustoszałych pól. Nie był to krajobraz charakterystyczny dla Gethsemani i nie mogłem się w nim rozeznać, dopóki nie ukazały się przed nami po lewej stronie niskie, karbowane, zalesione wzgórza. Niebawem, zrobiwszy ostry zakręt wjechaliśmy w falującą, lesistą okolicę.

Wreszcie dostrzegłem znaną mi wysoką wieżę.

Zadzwoniłem do bramy. Głuchy, przytłumiony dźwięk tego dzwonka rozległ się w pustym dziedzińcu. Mój kierowca wsiadł do samochodu i odjechał. Nikt nie wychodził. Usłyszałem, że ktoś porusza się za furtą. Nie zadzwoniłem jednak powtórnie. Wreszcie okno się otwarło i brat Mateusz o jasnych oczach i siwiejącej brodzie wyjrzał przez kratę.

— Halo, bracie! — odezwałem się.

Poznał mnie, spojrzał na moją walizkę i rzekł:

— Tym razem przyjechał pan, żeby tu zostać na dobre?

— Tak, bracie, jeśli brat będzie się modlił za mnie.

Brat kiwnął głową i podniósł dłoń, aby zamknąć okno.

— To właśnie robiłem — odpowiedział. — Modliłem się za pana.

(*c. d. n.*)

Thomas Merton
tłum. Maria Morstin-Górska

JERZY KALINOWSKI

ONTOLOGIA CZY AITIOLOGIA?

Uwagi o naturze metafizyki z powodu książek M. JAWORSKIEGO i S. SWIEŻAWSKIEGO *Byt* oraz S. KAMIŃSKIEGO i M. A. KRĄPCA *Z teorii i metodologii metafizyki* [1]

Amicus Plato, sed magis amica veritas.

IM DŁUŻEJ pozbawiony jestem możności bezpośredniego dyskutowania na tematy filozoficzne z mymi Kolegami i Przyjaciółmi z Wydziału Filozoficznego KUL, tym uważniej wczytuję się w ich publikacje. Pełne wartości, których źródłem jest rozległa wiedza i przenikliwa myśl ich Autorów, są one zawsze okazją do intelektualnego wzbogacenia się, niekiedy również sposobnością do dyskusji. Tak jest właśnie w tym wypadku. Drugie wydanie *Bytu* i studia *Z teorii i metodologii metafizyki,* jedno i drugie wydane w 1962 przez TN KUL, zmusiły mnie do ponownego przemyślenia natury metafizyki. Przy lekturze bowiem obu tych książek nasuwa się nieodparcie pytanie, czy metafizyka — metafizyka św. Tomasza, którą Autorzy chcą kontynuować i rozwijać, precyzując nadto jej teorię i metodologię — jest rzeczywiście tym, za co ją mają.

Jest bowiem wielce charakterystyczne, że ks. dr Jaworski i prof. Swieżawski, mimo że stosunkowo często wspominają o Bogu, którego poznanie jest zwornikiem metafizyki, gdyż Bóg jest — według ich pełnej filozoficznej treści metafory — w sercu metafizyki, to w książce swej nie analizują, a nawet nie wymieniają tez metafizycznych stwierdzających istnienie Boga i ujmujących Jego naturę i tym samym nie zajmują się ich uzasadnieniem. Spis rzeczy jest tego wymownym obrazem. Poza teorią (roz. II) i metodologią (roz. III) metafizyki, książka zawiera teorię bytu jako bytu (roz. V), teorię transcendentaliów czyli analogicznie powszechnych właściwości bytu (roz. VI i VII), teorię pierwszych zasad (roz. VIII), teorię elementów bytu (roz. IX do XII włącznie) i teorię przyczyn bytu (roz. XIII), która bynajmniej nie zawiera dowodu na istnienie Boga, lecz jest wyjaśnieniem pojęć przyczyn materialnej, formalnej, sprawczej i celowej.

---

[1] Choć wymienieni w podtytule są każdy bezpośrednio autorem tylko określonych części jednej lub drugiej książki, w pewnej mierze, jako jej współautorzy, mogą być uważani za „solidarnie odpowiedzialnych" za całość i tak są na ogół w tych uwagach traktowani.

Równie charakterystyczne jest, że ks. prof. Kamiński i o. prof. Krąpiec też tylko ubocznie wymieniają wśród problemów metafizycznych zagadnienie przyczyn sprawczej i celowej świata i jedynie marginesowo wspominają o dowodzie na istnienie Boga, bynajmniej nie analizując go od strony metodologicznej (a chyba byłoby co analizować!). W rozdziale o budowie metafizyki o. prof. Krąpiec wymienia tylko takie jej części: teoria bytu jako bytu (na naczelnym miejscu), a dalej teoria pierwszych zasad, teoria transcendentaliów, teoria elementów bytu, teoria analogii bytu, teoria jego przyczyn i teoria aktu i możności. Są to, jak widać, te same części „metafizyki ogólnej czyli ontologii", które zawiera *Byt* z tym, że teoria analogii przesunięta jest z metodologii metafizyki do samej metafizyki, teoria transcendentaliów umieszczona jest nie przed a po teorii pierwszych zasad, a teoria aktu i możności, wyłączona z teorii elementów bytu, figuruje jako odrębna, ostatnia część metafizyki.

Nadto o. prof. Krąpiec tak w wydanej wraz z ks. prof. Kamińskim książce, jak w poprzednich swych pracach,[2] szeroko omawia konstruowanie pojęć transcendentalnych, charakterystycznych dla metafizyki, a wśród nich pojęcia bytu jako przedmiotu metafizyki, tj. bytu jako istniejącego, inaczej bytu jako bytu. Rozwija przy tym i uściśla zapomnianą przez tomistów-zwolenników teorii trzech stopni abstrakcji tomaszową teorię separacji, naszkicowaną w komentarzu do *De Trinitate* Boecjusza, a przypomnianą umysłom filozoficznym naszych czasów przez O. Geigera OP.[3] Jasno i przekonywająco przedstawia o. prof. Krąpiec, jak przy pomocy tzw. sądów negatywnych (pewne byty nie są substancjalne, pewne byty nie są materialne itd.) „odseparowujemy" od poszczególnych rodzajów bytu analogicznie transcendentalny, tj. wykraczający poza wszystkie ich rodzaje, byt jako byt.

Ale tu właśnie ogarnia czytelnika zdumienie. Jakże to? Autor nie mówi nic o wypracowaniu tych sądów negatywnych! A przecież nie taka to błaha i prosta sprawa! Wszak by twierdzić na przykład, że byt nie jest koniecznie materialny, trzeba uprzednio dowieść już jeśli nie że Bóg istnieje, to przynajmniej, że dusza ludzka jest nieśmiertelna. A już żeby podtrzymywać, iż byt może być przygodny lub konieczny, trzeba nieuniknienie dowieść istnienia Boga. Czyżby jeden i drugi dowód nie należały do metafizyki? Analogiczne wątpliwości rodzą się na skutek faktu, iż termin „Bóg" nie figuruje w wykazie podstawowych terminów me-

---

2 *Analysis formationis conceptus entis existentialiter considerati*, „Divus Thomas", Piacenza 1956, ss. 320—350; *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959 Pallotinum; *Teoria analogii bytu*, TN KUL 1959.

3 *Abstraction et séparation d'après S. Thomas*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", 1947, s. 3—41.

tafizycznych (co prawda przykładowo tylko wyliczanych). Może więc metafizyka dzieli się, jak to przyjmuje wielu, na ogólną i szczegółową, a dowód na nieśmiertelność duszy ludzkiej należy właśnie do tej ostatniej (psychologia metafizyczna), którą Autorzy nasi się nie zajmują? Podobnie termin „Bóg" jest może również terminem metafizycznym, lecz należącym wraz z dowodem na istnienie Boga do metafizyki szczegółowej, mianowicie do teologii filozoficznej, często niewłaściwie nazywanej teodyceą, a nie do metafizyki ogólnej, którą właśnie wykładają ks. dr Jaworski i prof. Swieżawski i której teorię oraz metodologię wypracowują ks. prof. Kamiński i o. prof. Krąpiec? Lecz w takim razie nie należy zapominać, że wzmiankowany podział metafizyki wywodzi się nie od św. Tomasza, za którym się nasi Autorzy opowiadają, lecz od Wolfa, od którego się odżegnują, i wprowadzony do tomaszowej teorii metafizyki jest nie jej rozwinięciem, lecz wypaczeniem. Ale nie to jest najważniejsze. Istotne jest pytanie, czy niezależnie od takiego lub innego autorytetu filozoficznego (gdyż *argumentum ex auctoritate* nie jest w filozofii żadnym argumentem) podział ten jest do pogodzenia z tym realizmem egzystencjalnym w metafizyce, który omawiani Autorzy z entuzjazmem — i słusznie! — głoszą. Rozważania poniższe zmuszają tu do przyjęcia odpowiedzi negatywnej.

Utworzywszy bowiem na wstępie metafizyki pojęcie bytu jako bytu, Autorzy nasi rozwijają teorię transcendentaliów. Ks. dr Jaworski i prof. Swieżawski nie wahają się mówić w jej ramach o Bogu. Mają w tym najzupełniejszą słuszność. Tak trzeba tu postępować. Bo jakże charakteryzować istotę bytu, prawdy i dobra nie mówiąc o Bogu, który jest tym wszystkim *par excellence*? Czytając jednak *Byt* nie można nie pytać, na jakiej tu podstawie mowa jest o Bogu z okazji transcendentaliów, gdyż uprzednio nikt nigdzie nie uzasadnił istnienia Boga i nie określił Jego natury. Jeśli to ma miejsce w teologii filozoficznej, należącej do metafizyki szczegółowej, następującej po metafizyce ogólnej, to czy układ tak zbudowanej metafizyki jest właściwy? Ks. prof. Kamiński i o. prof. Krąpiec ze swej strony szkicują teorię transcendentaliów nie wspominając o Bogu. Skutek jednak tego jest taki, iż to, co na ten temat piszą, jest nader ogólnikowe i „blade", bynajmniej nie ujmujące precyzyjnie istoty rzeczy.

Dlaczego tak jest? Dlatego, że u podłoża obu książek leży koncepcja metafizyki, którą oddaje zwięźle formuła o. prof. Krąpca: metafizyka jest poznaniem bytu jako bytu w świetle ostatecznych uzasadnień. Jest to charakterystyka metafizyki równie nieścisła, jak krótka. Gdyż co to znaczy „w świetle ostatecznych uzasadnień"? O jakie tu „uzasadnienia" chodzi i czego? Czy Bóg,

ostateczna przyczyna sprawcza i celowa bytów przygodnych, jest ostatecznym uzasadnieniem bytu jako bytu, mogąc sam być rozważanym również jako *ens ut ens* (wszak jest istniejący, a pojęcie bytu jako bytu jest przecież analogicznie transcendentalne)? Formuła o. prof. Krąpca, choć zgodna z tradycją tomistyczną i nawiązująca niewątpliwie do Arystotelesa, jest w pewnej mierze eklektyczna, gdyż zestawia w jednym zdaniu elementy zaczerpnięte z dwu różnych definicji arystotelesowych: jednej przyjętej w ks. A (tych 14 ksiąg Arystotelesa, które przyjęło się nazywać jego *Metafizyką*, gdzie mowa o poszukiwaniu ostatecznych przyczyn bytów), drugiej rozwijanej w ks. Γ, gdzie szkicowana jest przez Stagirytę nauka o bycie jako bycie. Otóż zachodzi pytanie, czy te dwie definicje arystotelesowe odnoszą się do tej samej nauki i pod jakimi warunkami mogą być ze sobą powiązane. Autorzy nasi zdają się nie być świadomi tego problemu. Odnosi się wrażenie, że na tym odcinku idą po prostu za tradycją arystotelesowsko-tomistyczną, która niestety na ogół pomija fakt, iż w *corpus aristotelicum* (jak się nazywa pisma pozostawione przez Arystotelesa) zarysowują się koncepcje różnych „nauk" pretendujących, od śmierci Arystotelesa, do nieużywanej przezeń za życia, przynajmniej w dochowanych do naszych czasów pismach, choć może jeśli nie z literą, to z duchem tychże zgodnej nazwy „metafizyka". Myśl bowiem Stagiryty zdaje się iść w trzech kierunkach: w kierunku wiedzy poszukującej przyczyn ostatecznych (pierwszych) bytów, o której mówi głównie, jak to już było zaznaczone, ks. A — nazwijmy ją „aitiologią" (od greckiego *ta aitia* — zasady, racje, przyczyny); w kierunku wiedzy o bycie jako bycie, występującej przede wszystkim, jak to również było już podkreślone, w ks. Γ — określamy ją mianem „ontologia", i w kierunku wiedzy o rzeczach boskich, tj. doskonałych (po grecku *ta theia*) — nazywajmy ją za Arystotelesem „teologia". Jeszcze greccy komentatorzy Stagiryty zwrócili uwagę na tę różnorodność przynajmniej sformułowań słownych. Jednak w średniowieczu — i później — przeważyła interpretacja „uzgadniająca", jak tego wymownym przykładem jest *prooemium* św. Tomasza do jego komentarza do *Metafizyki* Arystotelesa. Dopiero XIX w. postawił z całą wyrazistością problem koncepcji metafizyki u Stagiryty. Od tej pory jest on nieustannie i namiętnie dyskutowany przez filologów, historyków filozofii, filozofów, arystotelików i nie-arystotelików. Narasta wokół niego z każdym dniem obfitsza bibliografia.[4] Natorp, von

[4] Podaje ją J. Owens w *The doctrine of being in the aristotelian metaphysics*, Toronto 1957, Pontifical Institute od Mediaeval Studies (przedruk pierwszego wydania z 1951). Uwzględnia on przeszło 500 pozycji! Uzupełnienia znaleźć można u V. Décarie, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Paris-Mon-

Arnim, Werner Jaeger, Mansion, Muskens, Paul Moraux, Owens, Merlan, Werner Marx, Max Wundt, Hans Wagner, Décarie, Aubenque... oto garść nazwisk spośród najważniejszych, najgłośniejszych, najbardziej znanych, dyskutowanych czy najnowszych autorów, starających się ustalić autentyczną koncepcję — czy też autentyczne koncepcje — „metafizyki" Arystotelesa. A obok tej sprawy stała się ostatnio głośna i aktualna kwestia samej nazwy „metafizyka". W pismach Arystotelesa znanych nam nie występuje ona. Założyciel Liceum używa tylko nazw *sofia*, *he prote filosofia* i *he theologike filosofia*. W dziewiętnastym wieku — i w dwudziestym do prac P. Moraux, H. Reinera i Aubenque'a — panowało powszechnie przekonanie, którego Reiner podaje źródła i racje, a którego jeszcze drugie wydanie *Bytu* jest odzwierciedleniem, iż nazwa „metafizyka" jest przypadkowa, podyktowana układem pism Arystotelesa w ich „wydaniu zbiorowym" Andronikosa z Rhodos. W świetle jednak najnowszych badań i ustaleń rzecz wygląda inaczej i Reiner wysuwa nawet hipotezę, iż nazwa „metafizyka" pochodzi być może od Eudemosa, który był tu wyrazicielem myśli, jeśli nie słowa, samego Arystotelesa.[5]

Dawniejsi czy nowsi badacze Stagiryty wyczerpali już chyba wszystkie możliwe rozwiązania problemu koncepcji metafizyki „Filozofa". Gdy jedni twierdzą, że Arystoteles miał tylko jedną koncepcję metafizyki, drudzy sądzą, iż przyjmował ich wiele. Pierwsi różnią się między sobą w ustalaniu tej jedynej koncepcji zależnym od rozumienia terminu „byt jako byt" oraz w sposobach uzgadniania różnych definicji „metafizyki" figurujących w pismach Stagiryty. Drudzy bądź to uważają, że u Arystotelesa występują na tym odcinku sprzeczności (pogląd dawniejszy), bądź to — od czasu prac Jaegera — tłumaczą wielokierunkowość koncepcji metafizyki Arystotelesa rozwojem jego myśli. Lecz tu co jedni mają za pogląd najstarszy „Filozofa", drudzy przyjmują za najpóźniejszy i odwrotnie. Jeszcze inne stanowisko, najnowsze i najoryginalniejsze, zajmuje Aubenque, który widzi w wielokierunkowości teorii metafizyki Arystotelesa momenty swoistej dialektyki jego myśli metafizycznej. Można by na ten temat pisać i pisać. Ale wróćmy do rzeczy!

Otóż niezależnie od tego, kto w tej wiekowej, by nie powiedzieć przeszło dwa tysiące lat trwającej dyskusji, która toczy się wokół Arystotelesa i jego metafizyki oraz jej teorii, ma rację,

tréal 1961, Vrin i u P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962, PUF.

[5] H. Reiner, *Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik*, („Zeitschrift für philosophische Forschung", 6(1954), ss. 210—237) i *Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik* (o. c., 9(1955), ss. 77—99).

niezaprzeczalne jest — sam fakt wzmiankowanej dyskusji, w której trudno spotkać dwu autorów zgadzających się ze sobą w rozumieniu pism Stagiryty najwymowniej za tym przemawia — iż teksty *corporis aristotelici* zawierające arystotelesową teorię „metafizyki" są wieloznaczne. I tradycja arystotelesowska, a za nią tomistyczna też są wieloznaczne, (czego już tu, z uwagi na szkicowy charakter naszych rozważań, nie będziemy wykazywać), nie wyłączając samego św. Tomasza (w stosunku do którego uczynił to wystarczająco prof. Gilson w swym *L'être et l'essence* (rozdz. III). A ślady tej wieloznaczności są wyraźne w *Bycie* i w studiach *Z teorii i metodologii metafizyki*. O to właśnie nam chodzi. Albowiem Autorzy obu tych książek ani nie rugują całkowicie z koncepcji metafizyki jej aspektu „aitiologicznego" (wyrazem tego, iż mówią w pewnym zakresie o poszukiwaniu przyczyn pierwszych i o Bogu), ani też nie harmonizują zadowalająco aspektu „ontologicznego", który u nich bezsprzecznie dominuje, z aspektem „aitiologicznym". Tymczasem w rzeczywistości powiązanie obu tych aspektów jest zupełnie możliwe, a nawet nieodzowne. Ale na to nie wystarcza, rzecz jasna, mówić tylko o aitiologii, a faktycznie uprawiać wyłącznie ontologię. Nie można też dzielić metafizyki na ogólną i szczegółową, utożsamiając pierwszą z ontologią, a umiejscawiając aitiologię w drugiej, gdyż uniemożliwia się sobie wówczas, jak to widzieliśmy, dojście do pojęcia bytu jako bytu i do teorii transcendentaliów, postawiwszy jedno i drugie przed udowodnieniem nieśmiertelności duszy ludzkiej, istnienia Boga i jego przymiotów. Trzeba natomiast uznać, że metafizyka nie jest grupą nauk, lecz jedną nauką (jeśli już tego terminu, jako tłumaczenia średniowiecznego *scientia* wolno tu użyć, choć skądinąd ma on w dzisiejszym języku odmienne, węższe znaczenie), że ma ona za przedmiot byt przygodny, a nie byt jako istniejący (Bóg też jest istniejący, a nie jest p r z e d m i o t e m metafizyki — w znaczeniu, jakie się dziś daje terminowi „przedmiot", choć można powiedzieć, że jest jednym z p o d m i o t ó w metafizyki, gdyż i o Nim metafizyka mówi), że metafizyka ma na celu wytłumaczenie bytu przygodnego przez odkrycie jego przyczyn ostatecznych (poznanie więc Boga jest tu celem i wobec tego ostatecznie punktem dojścia metafizyki), że ontologia jest tylko jedną z grup tez metafizycznych, grup, które w obrębie metafizyki można i trzeba w celach dydaktycznych, badawczych czy innych wyróżnić, biorąc pod uwagę to, o czym mówią, tj. podmiot w średniowiecznym tego słowa znaczeniu, i wreszcie że ta ontologia jest ostatnią, a ściślej mówiąc przedostatnią grupą tez metafizycznych (w porządku budowania metafizyki). Dochodzi bowiem do sformułowania tych tez metafizyk, gdy poznał już wszystkie ro-

dzaje bytów dostępne rozumowi ludzkiemu niewspomaganemu światłem Objawienia — z Bogiem włącznie — i gdy tworzy teorię bytu jako bytu oraz teorię transcendentaliów, by przy ich pomocy wykończyć teorię Bytu (przez duże „b"), tj. bytu doskonałego i koniecznego, tego *ipsum esse subsistens*, którym jest Bóg.

Tę to koncepcję metafizyki autor niniejszych uwag starał się sformułować najpierw w artykule *O istocie i jedności filozofii* [6]. Ten pierwszy szkic, od którego w niejednym dziś on odstąpił, przekształcił autor tej polemiki w *Esquisse de l'évolution d'une conception de la métaphysique*, która, choć napisana w 1960 r., ukaże się — bez zmian — dopiero w drukującym się obecnie tomie „Recherches de Philosophie" (ss. 97—133). Dyskutując z tym ostatnim studium przed jego ukazaniem w druku, gdyż tekst jego był mu znany z maszynopisu, o. prof. Krąpiec oświadcza w przypisie 127 wydanej z ks. prof. Kamińskim książki, iż nie może zgodzić się na twierdzenie, że przedmiotem metafizyki jest byt przygodny, gdyż bez odwołania się do wiary metafizyk, przystępujący do tworzenia metafizyki, nie wie, czy byt obrany za przedmiot poznania jest czy nie jest przygodny, a wie o nim natomiast, iż jest istniejący. Dlatego też, by przedmiot metafizyki był na wstępie „zneutralizowany" i by uniknąć tym samym błędnego koła, trzeba, zdaniem o. prof. Krąpca, przyjąć, iż przedmiotem metafizyki jest byt jako istniejący. Otóż stwierdzić trzeba, że o. prof. Krąpiec nie rozróżnia tu między stanowiskiem filozofa zaczynającego „metafizykować" a teoretyka metafizyki, który stojąc przed już wypracowaną metafizyką, jakkolwiek byłaby ona jeszcze niewykończona (a niewykończona będzie tak długo, jak długo ludzie będą ją uprawiali) stwierdza, że szuka ona przyczyn bytu przygodnego, który jest wobec tego jej przedmiotem. Zresztą, wbrew wyraźnym protestom, sam o. prof. Krąpiec tam, gdzie aspekt aitiologiczny metafizyki nie znika u niego całkowicie na rzecz aspektu ontologicznego (a to ostatnie ma miejsce często), wyraża się w sposób uwidaczniający pośrednio, iż w gruncie rzeczy tak myśli, pisząc o szukaniu przyczyn pierwszych „świata", „ogółu wszechbytów" czy krótko „bytu" przez małe „b" (kontrastowanego — jak to ma miejsce w *Dlaczego zło?* na przykład — z „Bytem" przez duże „b").

Teoria metafizyki rozwijana w *Esquisse...* jest chyba w pełni zgodna z duchem metafizyki św. Tomasza, jakkolwiek w niejednym odbiega od teorii metafizyki, którą Akwinata formułuje *expressis verbis* (jest to, wydaje się nam, jedna z wewnętrznych rozbieżności dzieła św. Tomasza usiłującego respektować uznane autorytety, by napełniać nową treścią przekazane przez tradycję terminy) w ko-

[6] „Roczniki Filozoficzne", 1958, t. VI, z. 1, ss. 5—17.

mentarzu do *Metafizyki*, w komentarzu do *De Trinitate* Boecjusza czy w Sumie Filozoficznej (*Contra Gentiles*). Jeśli Autorzy omawianych tu książek, za wielu innymi dawniejszymi czy obecnie piszącymi na ten temat, uważają za teorię metafizyki św. Tomasza w gruncie rzeczy teorię ontologii (choć dźwięczy u nich niezharmonizowane z ontologią echo aitiologii), to dlatego, że w teorii metafizyki idą za literą św. Tomasza, jakkolwiek w metafizyce samej chcą być — i w tym mają najzupełniej rację! — entuzjastami jej ducha. Nie to jest jednak istotne, czy ta, czy inna koncepcja metafizyki może się powoływać na autorytet św. Tomasza, gdyż w teorii metafizyki, jak w samej metafizyce — było to już zresztą raz zaznaczone — *argumentum ex auctoritate* nie ma żadnego znaczenia. Istotne jest natomiast, iż koncepcja „aitiologiczna" wydaje się najracjonalniejsza, jako najbardziej zgodna z egzystencjalno-realistycznym spojrzeniem na byt — którego właśnie przenikliwymi i zasłużonymi głosicielami są Autorzy omawianych tu książek! — i z wymaganiami wewnętrznej zwartości logicznej systemu metafizycznego.

Otóż spośród znanych autorowi tych uwag określeń metafizyki najbardziej zadowalającym wydaje się sformułowanie podane przez prof. Gilsona w *The unity of philosophical experience:* „Metafizyka jest poznaniem uzyskanym przez naturalnie transcendentny rozum szukający pierwszych zasad lub pierwszych przyczyn tego, co dane jest w poznaniu zmysłowym. (o. c., s. 308). Rzecz jasna, że określenie to musi być interpretowane rozszerzająco. Wyrażenie bowiem „to, co jest dane w doświadczeniu zmysłowym" jest tu niedwuznacznie *pars pro toto*. Rozum ludzki wychodząc z materialnego odkrywa niematerialne, lecz jak tamto przygodne i szuka wobec tego ostatecznych przyczyn jednego i drugiego.

Wydaje się więc ostatecznie, że wbrew tradycji i rozpowszechnionemu wśród tomistów wszelkich odcieni — od paleo- po neo-tomistów — zdaniu, którego m. in. ks. M. Jaworski, ks. prof. S. Kamiński, o. prof. M. A. Krąpiec i prof. S. Swieżawski są zwolennikami, metafizyka nie jest „nauką" o bycie jako bycie, lecz poznaniem zdobytym przez rozum ludzki szukający swymi naturalnymi siłami pierwszych przyczyn bytu przygodnego.[7]

Jerzy Kalinowski

[7] Niniejsze uwagi nie są w żadnym wypadku recenzją omawianych książek, lecz dyskusją pewnego określonego zagadnienia, które się w nich kryje. Dlatego z jednej strony nie formułuje ich autor innych zastrzeżeń czy zarzutów, jakie przeciw jednej czy drugiej książce można jeszcze niewątpliwie podnieść, ani też nie stara się podkreślić wielkiego bogactwa treści jednej i drugiej oraz wielu trafnych i ścisłych sformułowań, po raz pierwszy często jawiących się w literaturze przedmiotu, czego jest jak najbardziej świadom i czemu ze szczerym uznaniem przyklaskuje.

M. A. KRĄPIEC, OP

O ROZUMIENIE METAFIZYKI

UWAGI polemiczne prof. J. Kalinowskiego stanowią już publiczne podsumowanie dyskusji, którą prowadzimy od wielu lat w długich listach. Dyskusja dotyczy rozumienia przedmiotu metafizyki a przez to samo i całej filozofii, gdy bierzemy *pars potior pro toto*. Skoro zaś koncepcja metafizyki klasycznej wywodzi się od Arystotelesa, obejmuje średniowiecze arabskie, łacińskie, czasy nowożytne, XIX i XX wiek, to nic dziwnego, że literatura przedmiotu jest ogromna. Na szczęście posiadamy w Polsce prawie wszystkie, nawet te ostatnie, Owensa, Décarie'go, Aubenque'a, monograficzne opracowania problemu bytu jako przedmiotu metafizyki Arystotelesa. Omawiany w licznych artykułach, komentarzach i monografiach problem posiada nie tylko historyczne znaczenie (dla historii filozofii), ale, jak o tym świadczą polemiczne uwagi prof. Kalinowskiego, tudzież cenne jego prace w Polsce i za granicą, waga tego zagadnienia jest nie mniejsza dla poprawnego uformowania sobie koncepcji filozofii i dzisiaj także.

Skoro prof. Kalinowski sugeruje, że nie ustosunkowaliśmy się do omawianego historycznego problemu, albo raczej zbyt jednostronnie przebiegało nasze ustosunkowanie, w wyniku czego zaszły pewne niekonsekwencje w szkole lubelskiej (do której, wierzymy, w dalszym ciągu należy nasz były dziekan Kalinowski, który obok rektora Iwanickiego tak zasadniczo pozytywnie wpłynął na naukowe ustawienie wydziału filozoficznego KUL), to trzeba krótko przypomnieć zasadniczy przebieg sporu o koncepcję metafizyki i wskazać na konsekwencje sugerowanych przez Kalinowskiego rozwiązań.

W arystotelesowskim zbiorze pism, noszącym nazwę *Metafizyka* można wyczytać trojaką nazwę a przez to i trojaki przedmiot naczelnej filozofii. Występowała ona pod nazwą: „mądrości", której przedmiotem miałoby być dociekanie pierwszych przyczyn bytu; „filozofii pierwszej" skierowanej na analizie bytu jako bytu; oraz „teologii" zajmującej się dociekaniem na temat boski. Jak zwraca uwagę W. Décarie, tę samą trudność można wyczytać nawet u Platona. Nic zatem dziwnego, że najbardziej reprezentatywni autorowie: Awicenna, Awerroes, Tomasz z Akwinu, Piotr d'Auvergne, Natorp, Diels, Jaeger, Ross, von Arnim, van Ivanka, Mansion, Owens, Merlan, Décarie, Aubenque, Gilson E. a także i J. Kalinowski zajmowali się tym zagadnieniem. Skoro w pismach Stagiryty występowała w zarysie trojaka koncepcja przedmiotu, zarysowała się

również trojaka możliwość rozwiązań. Najbardziej radykalny sposób rozwiązania przedstawił w swej pracy habilitacyjnej (później zajmował stanowisko coraz bardziej kompromisowe) W. Jaeger, który uważał, że różnorodne sformułowania dotyczące przedmiotu metafizyki u Arystotelesa należy potraktować jako ewolucję myśli samego Stagiryty, który wyzwalając się z tradycji Platona coraz bardziej odchodził od rozważań spraw boskich w kierunku analizy bytu jako substancji materialnej.

Stara tradycja, sięgająca Awicenny i Tomasza z Akwinu, do której ostatnio nawiązał A. Mansion i chyba sam Kalinowski, stoi na stanowisku, że analizę bytu w metafizyce należy podporządkować analizie zagadnienia Boga jak skutek przyczynie. I chyba tym się tłumaczy propozycja zamiany terminu „ontologia" na „aitiologia" oraz twierdzenie, że przedmiotem metafizyki („aitiologii") ma być „byt jako przygodny".

Trzecia możliwość rozwiązania zagadnienia wielości przedmiotów metafizyki Arystotelesa zarysowała się w umyśle E. Gilsona (poszedł za nią Owens i Merlan), zdaniem którego arystotelesowski „byt jako byt" należy utożsamić z substancjami boskimi, czy arystotelesowskim bogiem, który stałby u podstaw rozumienia potencjalno-aktualnego kosmosu. Każde z tych rozstrzygnięć jest bardzo sugestywne i posiada niewątpliwie bardzo wiele cennych spostrzeżeń i sprecyzowań. Nie wydaje mi się jednak, by rozwiązania te były ostateczne, a to z tego prostego powodu, że sam system Arystotelesa, jak i jego koncepcja nauki, nie jest całkiem i bez reszty spoisty. A ponadto zauważamy oscylowanie myśli Stagiryty pomiędzy jednoznacznością a analogicznością filozoficznych pojęć. Arystoteles nie mając — jak zresztą i cała filozofia grecka — wypracowanej koncepcji bytu jako przedmiotu metafizyki nie mógł należycie skonstruować pojęć analogicznych. Wiedział wprawdzie, że takie pojęcia występują w filozofii, przeczuwał rolę tych pojęć, ale sam operował na terenie metafizyki zasadniczo pojęciami wieloznacznymi, które uzyskują jedność proporcji ze względu na podporządkowanie zewnętrzne do czegoś jednego, *pros hen.* [1]

Samo rozstrzygnięcie sporu na temat koncepcji przedmiotu metafizyki Arystotelesa, jaki widać z przeprowadzonych analiz Décarie'ego lub Aubenque'a, idzie w kierunku zaakcentowania analogicznej jedności przedmiotu, mimo realnych trudności tekstowych. Stagiryta uważa, że najważniejszą postacią rzeczywistego świata jest byt jako byt, czyli jako samoistniejąca substancja. Wszystko

[1] Jeśli o tym wszystkim nie pisaliśmy z prof. Kamińskim w naszej pracy *Z teorii i metodologii metafizyki*, to dlatego, że uważaliśmy, iż zagadnienia te nie wchodzą w metateorię metafizyki, jaka — naszym zdaniem — być powinna.

bowiem, co jest, jest realne dzięki bytowi samoistniejącemu: substancji. Odnosi się to tak do stawania się, jak do właściwości czyli przypadłości, jak wreszcie nawet do relacji myśli. Substancja zatem stanowi główny punkt zainteresowania filozoficznej myśli Stagiryty. Filozoficzna analiza substancji ujawnia jej „przyczyny" ostateczne, takie jak forma, materia, sprawca, pojęty jako źródło ruchu, i cel. Cel i źródło ruchu kosmicznego wskazuje na arystotelesowskiego boga, który nie jest stwórcą odwiecznego świata, lecz jedynie Pierwszym Nieruchomym Poruszycielem, czyli „czystym aktem", a więc czystą formą, która sama siebie myśli i kocha, i zarazem jako akt czysty stoi u podstaw rozumienia całego potencjalno-aktualnego kosmosu. Bóg Arystotelesa jest zarazem najwyższą substancją w hierarchii bytów substancjalnych.

Zatem nawet u Arystotelesa, gdy go się odczyta ze zrozumieniem jego filozoficznego systemu, nie ma opozycji pomiędzy koncepcjami jego metafizyki jako mądrości, filozofii pierwszej i teologii. Niewątpliwie wiele jest tam jeszcze luk, ale — jak zaznaczyłem — płyną one z inkoherencji systemu i nieposiadania wyprecyzowanych pojęć analogicznych. A przecież Stagiryta nie znał egzystencjalnej koncepcji bytu, ale, jak to niemal każdemu dziś filozofowi wiadomo, operował esencjalną koncepcją bytu i związaną z nią tendencją do ujednoznacznienia (dało to odwrotny efekt: wieloznaczności) pojęć filozoficznych.

I właśnie — o ile dobrze zrozumiałem trudności, zarzuty, nowe propozycje rozwiązań prof. Kalinowskiego — wydaje się, że ta sama tendencja pojawiła się w dyskutowanym stanowisku Kolegi z Paryża. Jeśli bowiem „nam" zarzuca on wieloznaczność, to chyba dlatego, że zbyt jednoznacznie zrozumiał przedmiot metafizycznych dociekań: byt jako istniejący. O co właściwie chodzi?

Prof. Kalinowski uważa, że przedmiotem metafizyki jest byt jako przygodny; celem zaś — jest wytłumaczenie bytu przygodnego przez odkrycie jego przyczyn ostatecznych, głównie Boga, którego teoria wieńczy filozoficzne dociekania na temat bytu.

Istotny moment sporu między nami sprowadza się do pytania: czy przedmiotem metafizyki jest byt przygodny, jak stawia hipotezę Kalinowski — czy byt jako istniejący? Co stałoby się, gdyby przedmiotem metafizyki był byt jako przygodny? Przede wszystkim metafizyka przestałaby być poznaniem racjonalnym pierwotnym. Suponowałaby jakąś inną dyscyplinę poznawczą (może metametafizykę), która dostarczyłaby samej metafizyce przedmiotu poznania. Tymczasem sama ewentualna metametafizyka nie jest wcale poznaniem pierwotnym (w stosunku do metafizyki, jak każde poznanie metanaukowe nie jest poznaniem pierwotnym w stosunku do poznania naukowego. Skąd wiedziałbym, że przedmiotem metafi-

zycznego poznania jest byt jako przygodny. Bytowość przygodna jest przecież korelatem w stosunku do bytowości koniecznej! A zatem wpierw zanim bym wypracował sobie (skonstruował) pojęcie przedmiotu metafizycznego poznania, musiałbym już skonstruować teorię Boga, jako bytu koniecznego, by móc dojrzeć samą bytową przygodność. O przygodności bowiem bytowej nic nie wiem, jeśli nie mam koncepcji bytu koniecznego. A teraz skąd wiedziałbym o istnieniu Boga, jeślibym nie odkrywał go na drodze metafizycznego poznania, które bez przedmiotu byłoby w ogóle niemożliwe. Przygodność bytowa (byt jako przygodny) pojawia się zatem w metafizycznym poznaniu jako rezultat — i to daleki — faktycznie już istniejącego i uprzedmiotowionego poznania. A ponadto, gdybym postawił się na torach niezneutralizowanego przedmiotu poznania, ale poznania z miejsca interpretującego daną rzeczywistość, to zrezygnowałbym z poznawczego obiektywizmu, gdyż ustawiłbym się na apriorycznej płaszczyźnie, która zwróciłaby moje poznanie na bardzo określony typ rozwiązań w filozofii. W takiej sytuacji, gdzie przedmiotem byłby byt jako przygodny, problem istnienia Boga byłby mi już *ipso facto* dany w sensie pozytywnym, a ponadto jego (problemu) rozwiązanie byłoby również *ipso facto* pozytywne.

Prof. Kalinowski miał niejednokrotnie możność przekonać się o tym, że stoimy na stanowisku jedności filozofii podobnie jak On, i racjonalistyczno-aprioryczna myśl Ch. Wolffa jest nam obca w kwestii podziału filozofii. Ale właśnie gdybyśmy przyjęli proponowaną przez Kalinowskiego sugestię i uznali byt jako przygodny przedmiotem metafizyki — to czy metafizyka dotyczyłaby naprawdę całej rzeczywistości? Czy takie stanowisko nie przypominałoby ujęcia znanego w historii filozofii u Rabbi ben Majmonidesa? Czy nie doprowadziłoby ono do wieloznaczności? Z tych wszystkich (i innych jeszcze!) powodów propozycja prof. Kalinowskiego nie wydaje się być do przyjęcia, aczkolwiek w metametafizyce możemy stwierdzić, że to wszystko, co bada i wyjaśnia sama metafizyka, jest właściwie, ale tylko w sensie przedmiotu materialnego, bytem przygodnym.

Kalinowski ma niewątpliwie rację, gdy pisze, że „teksty *corporis aristotelici* zawierające arystotelesowską teorię »metafizyki« są wieloznaczne. I tradycja arystotelesowska, a za nią tomistyczna też są wieloznaczne..." Wiemy nawet, dlaczego tak być musiało. Przecież Stagiryta nic nie wiedział na temat różnicy istoty i istnienia w bytach, uznawał świat, jako kosmos, za byt konieczny, a arystotelesowski bóg był, chociaż najważniejszą i uzasadniającą, to jednak zawsze częścią odwiecznego kosmosu. Dzisiejsze badania historyków filozofii ukazują, że tradycja tomistyczna pojawia

się w dużej mierze jako... mit istniejący głównie w szkole dominikańskiej na skutek konstytucyjnego nakazu bycia tomistą. Niewątpliwie komentowano tam teksty św. Tomasza, a na teologii od wielu setek lat podręcznikiem jest *Suma Teologii*. Wszystko to jeszcze nie świadczy, iż Tomaszowa koncepcja bytu była odkryta i powszechnie przyjęta „w szkole tomistycznej". Dyskusje Idziego, teksty Capreolusa, spory Kajetana i Franciszka Silwestris z Ferrary (ograniczamy się tylko do tzw. mistrzów szkoły) dobitnie wskazują na to, że najważniejsza sprawa — koncepcja bytu — wcale nie była opracowana i jednoznacznie przyjęta w tej szkole, a przeciwnie istniało wiele koncepcji i to zasadniczo szkotyzujących. Nie zwracano na to uwagi, gdyż sakralna formuła „byt jako byt" przesłaniała rozumienie jej treści.

Tradycyjną jednak formułę „byt jako byt" można rozmaicie interpretować. Zinterpretowana jednak tak, jak — chyba — rozumiał ją Tomasz, a mianowicie „byt jako istniejący" stanowi tylko sformułowanie dogodne, unikające tych wszystkich zarzutów, jakie nagromadziły się w ciągu wieków pod adresem metafizyki, ale co więcej sformułowanie poprawne. Argumenty za przyjęciem takiego właśnie sformułowania są przytoczone w pracy *Z teorii i metodologii metafizyki*. Rozdziały przedstawiające analizę pojęć, sądów, tudzież indukcji (zwłaszcza filozoficzne aspekty teorii indukcji) zawierają zbyt wiele materiału, związanego z tym właśnie tematem, by można go było tutaj w skrócie podawać. Chciałbym tylko zwrócić uwagę na niektóre sprawy, które poruszył prof. Kalinowski.

Jeśli przedmiotem filozofii pierwszej jest byt jako istniejący, to przede wszystkim analiza filozoficzna nie ustawia się na jakichś torach apriorycznych. Istnienie bowiem nie mówi jeszcze o tym, w którym kierunku pójdą rozważania, a gwarantuje zawsze realizm i obiektywizm poznawczy. Następnie, aby móc stwierdzić, jakie są formy istnienia (a między innymi istnienie przygodne!), wpierw trzeba zbadać uniesprzeczniające czynniki istnienia. I to jest właśnie proponowana przez Kalinowskiego „aitiologia". Chyba Kalinowski zbyt jakoś jednoznacznie (w rezultacie wieloznacznie) pojął tradycyjne pojęcie przyczyny, którą wolałbym nazywać „czynnikiem". Otóż „przyczyna-czynnik" to nie tylko przyczyna sprawcza czy celowa, ale również formalna i materialna. Dlaczego na oznaczenie rezultatów analiz przyczyn wewnętrznych dawać nazwę „ontologii", a przyczyn zewnętrznych — „aitiologii", tego nie wiem. Dalej, jeśli w analizie bytu istniejącego pojawi mi się taki byt, który jest ostatecznym czynnikiem uniesprzeczniającym istnienie bytów, które pojawiają mi się w bezpośredniej intuicji poznawczej, to przecież wcale nie znaczy, że szukam przyczyn istnienia tego

bytu — Boga. To byłby zbyt naiwny zarzut Russella. Przecież uniesprzeczniającym czynnikiem istnienia Boga jest sam charakter jego istnienia, jako bytu niezłożonego. Bóg, ostateczny czynnik uniesprzeczniający istnienia świata, jawi się w metafizyce, a więc w obrębie jej formalnego przedmiotu — bytu jako istniejącego — jako kres dojścia ludzkiego rozumowania, jako byt również istniejący, w którym jednak nie ma złożenia podstawowego z istoty i istnienia, lecz Który Istnieje.

Czy przy opracowaniu transcendentalnych pojęć, czyli przy uwyraźnianiu pojęcia bytu jako istniejącego, jawi się istnienie Boga? Tak! Ale metateoria metafizyki nie musi okazywać sposobu uzasadniania istnienia Boga, a właściwiej mówiąc przedstawiać rozumowanie tłumaczące niesprzecznie istnienie świata. To należy już do samej metafizyki i to będzie zrobione [2] (częściowo na ten temat pisała s. Z. Zdybicka w „Znaku"). Na pewno zaś dla opracowania koncepcji bytu jako istniejącego, czyli skonstruowania przedmiotu metafizyki nie trzeba jak sugeruje Kalinowski dowodzić, że byt nie jest koniecznie materialny, że dusza ludzka jest nieśmiertelna itd. Gdy o tym pisał Geiger w artykule o separacji, na który Kalinowski się powołuje, to ilustruje on zasadniczo, na podstawie tekstów Tomasza, jego stanowisko. Ale nie znaczy to, by rzeczywiście należało wpierw dowodzić istnienia duszy, Boga itd. chociażby dlatego, że filozofia niczego „nie dowodzi", ale interpretuje realny świat. Istnienie Boga pojawia się jako uniesprzeczniająca racja istnienia świata, a nie jako zamierzone *a priori* zadanie. Tak może by było właśnie u Wolffa. Dla utworzenia koncepcji przedmiotu metafizyki wystarczy stwierdzić i s t n i e n i e wielu bytów, jak to okazałem zarówno w pracy *Z teorii i metodologii metafizyki"*, jak również w innej pracy: *Struktura bytu.*

Zgodziłbym się na proponowane sformułowanie E. Gilsona, które przytoczył prof. Kalinowski: „Metafizyka jest poznaniem uzyskanym przez naturalnie transcendentny rozum szukający pierwszych zasad lub pierwszych przyczyn tego, co dane jest w poznaniu zmysłowym", naturalnie ostatnia część tego określenia jest nieścisła, gdyż zamiast tego wyrażenia, winno być: „tego, co istnieje". Wprawdzie „to, co istnieje", jest nam zasadniczo dostępne w poznaniu zmysłowym, jednak to, co jest nam dane w zmysłowym poznaniu, nie jest wszystkim.

M. A. Krąpiec

[2] Przygotowuję do druku na rok 1965 uniwersytecki podręcznik z metafizyki pt. „Metafizyka — zarys podstawowych zagadnień".

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

JEDYNY PROBLEM GILSONA

Przyzwyczajeni jesteśmy, że większość ludzi, których życie toczyło się nie utartym szlakiem, pod koniec drogi chwyta za pióro, aby ożywić swoją przeszłość. Zazwyczaj powstaje z tego kronika, bogata w przeróżne fakty, ale uboga w to spojrzenie, które chwyta w rzeczywistości jedność. Okazuje się, że tylko u nielicznych w życiu chodziło o coś; o coś jednego nadającego życiu spójność organizmu a dzięki czemu teraźniejszość właściwie nie różni się od przeszłości. Zarówno dzisiejszy dzień, jak i ten dawno zapomniany ożywia jedna myśl i jedno uczucie z nią związane.

„Sześćdziesięciopięcioletni człowiek — pisze E. Gilson [1] — powinien mieć dużo rzeczy do powiedzenia, lecz zagadnięty o swoją przeszłość, jeśli żył jak filozof, spostrzega natychmiast, że właściwie on jej nie ma. Jakiś problem zrodził się dla niego w czasie młodości, ten sam problem stoi przed nim jeszcze dziś — być może zna więcej danych na jego temat — lecz po prawdzie widzi, iż nigdy z tego problemu nie wyszedł." [2]

Nie chcemy ani streszczać książki Gilsona, ani robić z niej recenzji. Po prostu spróbujemy z autorem — a trochę obok — ją czytać.

Książka jest ciekawa ze względu na osobę autora a także i czasy, w których przyszło mu rozpoczynać pracę nad swoim „jedynym problemem". Frapujące są także jego koncepcje związane ze stosunkiem filozofii do teologii oraz sugestie na temat filozofii Bergsona — możliwości jej „uchrześcijanienia".

Z pierwszych kart wieje zaduma i smutek przeniknięty jednak radością: człowiek „jednego problemu" czuje się samotny. Przeżywa swoją w pewnym sensie izolację w stosunku do tej rzeczywistości, przed którą stoi. A jeśli ten człowiek jest z natury filozofem, przeżywa swoją samotność jeszcze bardziej, ponieważ ostro uświadomia sobie niepowtarzalność i jedyność pytania, na które nawija swoje życie. Jeśli ponadto filozof ten jest chrześcijaninem i zechce jako taki filozofować, otoczy go — może aby jego samotność wypełniła się do końca — mur zewnętrzny zmowy filozofów chcących uprawiać filozofię „czystą"

---

[1] Etienne Gilson, *Le philosophe et la théologie*, Paris 1960, Fayard.
[2] Jw., s. 11.

(„racjonalną"), mur, który odgradza filozofa chrześcijanina od społeczności filozofów. Lecz jeśli się już jest chrześcijaninem, nie ma wyboru.

Gilson od początku był chrześcijaninem — nie jest konwertytą. Z filozofią zetknął się po raz pierwszy w Małym Seminarium Notre-Dame-des-Champs, które wychowywało zarówno przyszłych duchownych, jak i świeckich. Tutaj zadecydował o swojej przyszłości. „Nie miałem żadnych trudności religijnych, wręcz przeciwnie, ale także nie czułem powołania do stanu kapłańskiego. Szukając swojej drogi najpierw zadawałem sobie pytanie, w którym zawodzie ma się najwięcej czasu wolnego i najdłuższe wakacje, i ponieważ zawód nauczycielski zdaje się mieć przewagę pod tym względem nad innymi zawodami, postanowiłem zostać profesorem."[3]

Z Małego Seminarium poszedł do Liceum im. Henryka IV. Tu i tam — niezależnie od tego, że w liceum wykładał człowiek świecki (M. Dereux), a w małym seminarium — ksiądz (l'abbé Ehlinger) — dawano mu jako intelektualną strawę spirytualizm bliski Wiktorowi Cousin. Zetknięcie się z tego rodzaju filozofią pozostawiło w Gilsonie (lubiącym „rzeczy" i „rzeczowość") niesmak i brak zadowolenia. Ratunkiem był mu Pascal. „Kochałem namiętnie Pascala i umiałem z niego na pamięć całe stronice."[4] Pascal był także filozofem a przecież nikt chyba od niego nie myślał mniej o samym myśleniu i myśli jako takiej.

Następny etap na filozoficznej drodze Gilsona to studia uniwersyteckie w Paryżu w Sorbonie.

Universitas magistrorum! Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl, Mauss, Brunschwicg... Każdy z nich miał się za „czystego" filozofa wolnego od jakiejkolwiek domieszki teologicznej — tak właśnie, jak sobie życzyło państwo. I dlatego Gilson — jak sam powiada — musiał znosić mniejsze lub większe dokuczliwości w uniwersytecie z powodu swoich wykładów na temat filozofii św. Tomasza. Lecz „gdyby Bóg był mi pozwolił wykładać św. Tomasza w zakonie dominikanów, musiałbym znosić wiele innych".[5]

Myśl profesorów „wykładana" w uniwersytecie była wyprana z wiary i nauki Kościoła, co nie znaczy, że wykładowcy w życiu prywatnym odstąpili od Boga. Nie. Wielu z nich wierzyło, ale naukę chcieli „wydestylować" z wszelkiej metafizyki. Stąd też znamienna metamorfoza: psychologia stała się fizjologią i psychiatrią, logika — metodologią, moralność ustąpiła miejsca nauce o obyczajach w ujęciu historycznym. O metafizyce ani mowy! Tylko *les sciences* — krzyczano — mogą czegoś nauczyć i dać poznanie godne tego miana.

---

[3] Jw., s. 22.
[4] Jw., s. 24.
[5] Jw., s. 41.

Gilsona interesowała religia i sztuka. Poradzono mu odłożyć swoje „zachcianki" na później, a zająć się naukami ścisłymi, obojętnie którymi. Ucieczką stała mu się historia filozofii.

Historię filozofii traktowano jak cmentarz umarłych myśli a badania prowadzone nad nimi miano za coś w rodzaju umysłowej archeologii.

Nikt nie zajmował się Arystotelesem. Królował natomiast Platon — ojciec idealizmu. Po nim następowała przerwa, jakby nic się nie działo ważnego w świecie filozofii. Za godnego uwagi uznawano dopiero Kartezjusza. Pomiędzy nim a Grekami stworzono „dziurę" trwającą blisko dwa tysiące lat. Ale i Kartezjusz znany był raczej jako twórca metody matematycznej a płynące z niej wnioski natury metafizycznej nasuwały badaczom wątpliwości i budziły niedowierzanie. Podobnie postępowano z innymi, Malebranche'm czy Leibnizem.

Ale jedna zaleta — podstawowa — panowała w gronie filozofów Sorbony: liberalizm. Za jego zewnętrzną oznakę może posłużyć fakt, iż, w przeciwieństwie do innych wydziałów w Sorbonie, filozofii nikt nie „patronował". Lanson, Brunot, Lavisse, Andler — ci wszyscy narzucali ton innym naukom. Filozofowie Sorbony tworzyli wówczas demokratyczną republikę. Jako nauczyciele pokazywali, jak należy według nich myśleć, ale żaden z nich nie uzurpował sobie prawa mówienia i decydowania, co należy myśleć. I jeszcze jedno Sorbona wpoiła w swoich uczniów — „razem z miłością dobrze wykonanej roboty absolutny szacunek dla prawdy, którą pozwalała nam głosić nawet tam, gdzie jej sama nie nauczała. W sumie (...) nasze młode lata niosły tylko jeden ciężar — ciężar wolności."[6]

Ta sama jednak Sorbona wpoiła w Gilsona przeświadczenie, że scholastyka jest filozofią, którą nie warto się zajmować, ponieważ już dawno obalił ją Kartezjusz, i że wystarczy wiedzieć, iż stanowi ona źle zrozumiany arystotelizm.[7] Nauczyciele z Notre-Dame skrupulatnie rozdzielili w jego głowie prawdy wiary od filozofii scholastycznej, nigdy go jednak z tą ostatnią nie zaznajomili. Lecz nie ma do nich żalu z tego powodu. Podręczniki i wykłady, którymi karmiono wówczas chętnych, odstręczały od filozofii scholastycznej. Być może, że nigdy — gdyby był zetknął się np. z podręcznikiem Sebastiana Reinstadlera lub temu podobnymi — nie byłby tomistą. Schematyczne ujęcia zagadnień zaprawione apodyktycznymi anatemami skierowanymi pod adresem wielkich myślicieli idących innymi drogami i z pewnością — mimo zasadniczych błędów — mogących niejednego nauczyć i niejedno dać, powodowały, że wielu zarówno młodych, jak i tych starszych odchodziło tam, gdzie można było dyskutować.

Jedna z przyczyn tego rodzaju nastawienia wśród „tomistów" leżała w ich orientacji teologicznej. Teologia jest uprawniona do potępiania

[6] Jw., s. 48.
[7] Jw., s. 52.

ex auctoritate (Tomaszowe *et per hoc excluditur error*), lecz filozof — nie. On może wyłącznie dyskutować i podawać ewentualnie zbijać racje. Filozofujący teologowie nie umieją postępować na terenie filozofii tak, jak przystało filozofom. Teologiczny sposób (słuszny w teologii) ustosunkowywania się do innych rozwiązań czyni ich nieznośnymi a samą filozofię gubi i niszczy. Nic więc dziwnego, że ludzie ci wyrządzili św. Tomaszowi wiele krzywd — odstręczyli od niego licznych i zmusili do szukania odpowiedniej atmosfery dla siebie gdzie indziej. Unikano go zresztą albo przypisywano mu obce twierdzenia. Dla tych z kolei, którzy odrzucili „sfałszowaną scholastykę", stał się przedmiotem niesłusznych ataków. Cóż on bowiem był winien temu, że dziewiętnastowieczna scholastyka była tak ciasna i mała. Trudno oprzeć się smutnej refleksji, że przetrwała ona w wielu miejscach do dziś i odstrasza młode umysły od wielkiej myśli Tomasza.

Oczywiście, teologia z góry zawiera w sobie wszystko, co filozof kiedykolwiek pozna, a nawet więcej.[8] Lecz zawiera w inny sposób. Przede wszystkim znajduje się ona w innym porządku; uczestniczy w porządku nadprzyrodzonym, gdzie jest miejsce na tzw. cnotę teologiczną — uczestnictwo w życiu Bożym — i na rękojmię wizji uszczęśliwiającej. „To rozróżnienie porządków pozwala zrozumieć, że ten sam intelekt może wiedzieć jako filozofujący to, co wiedzą o Bogu filozofowie, i wierzyć — jeśli dany człowiek jest chrześcijaninem — w to, co wierzą o Bogu chrześcijanie. Postępując tak intelekt nie wie i nie wierzy w tę samą rzecz pod tym samym aspektem, ponieważ filozofia nie wie nic o istnieniu Boga Pisma świętego. Filozofia wie, że istnieje jakiś bóg, ale żadna filozofia nawet nie podejrzewa istnienia tamtego Boga. Dlatego teolog, troszczący się jedynie o poznanie, które zbawia, wskazuje filozofowi zawsze punkt wyjścia: *accendentem ad Deum oportet credere quia est*... Nie tylko istnieje potrzeba objawienia chrześcijańskiego, aby uwierzyć w Boga religii chrześcijańskiej, ale jest pozbawione sensu wyobrażać sobie, że będzie można poznać Jego istnienie inaczej niż przez wiarę w Jego własne objawienie."[9]

Predylekcja Gilsona do zagadnień filozoficznych, związanych w ten lub inny sposób z teologią, musiała się dać zauważyć, skoro jego mistrz Lévy-Brühl dał mu temat pracy: „Kartezjusz a scholastyka". W tym czasie Gilson nie wiedział nic o filozofii średniowiecznej a z św. Tomasza nie przeczytał ani jednego zdania. Z badań nad tym tematem powstała praca, która ukazała się drukiem w 1913 r., nosząca tytuł: „Wolność u Kartezjusza a teologia". Okazało się, ku zdziwieniu autora, że wielka ilość pojęć teologii scholastycznej przeszła do systemu Kartezjusza a raczej nie przeszła, lecz została wyeksploatowana i wcielona

---

[8] Jw., s. 91.

[9] Jw., s. 91 i n.

w kontekst, który je wypaczył i zubożył. Nad ostatnim zdaniem Gilson, jak sam wyznaje, zatrzymał swoje pióro z lękiem: „W każdym z tych punktów myśl kartezjańska dowodzi raczej zubożenia niż postępu w stosunku do źródeł, z których wypływa”. [10]

Kartezjusz wykorzystał św. Tomasza z Akwinu! Czyli — stąd wniosek — w średniowieczu musiała być wielka filozofia. Należy jej tam zatem szukać! I Gilson wyciągnął z tego praktyczną dla siebie konsekwencję. Poświęcił się historii filozofii średniowiecznej.

Powstaje *Tomizm*, który nie mógł znaleźć wydawcy w Paryżu — ukazał się w Strasburgu w 1919 r. „Książka ta pozostanie niejako pomnikiem wzniesionym przez autora swojej własnej nieznajomości zagadnień, o których mówił.” [11]

W swoich badaniach jednak Gilson zawsze starał się raczej zrozumieć danego autora, aniżeli przypisywać mu przez siebie skonstruowaną filozofię — nauczył się tego w Sorbonie.

Swoją koncepcję teologii w stosunku do filozofii dał Tomasz w *Summie*. Otóż teologię możemy zrozumieć jedynie w perspektywie wiary — cnoty teologicznej. Cnota ta stanowi ją poza wszystkimi innymi naukami, na innym planie, i dlatego nie można mówić, że teologia jest wyższa w stosunku do nich w tym samym porządku. Nie stanowi ona jakiejś transmetafizyki, ponieważ nie istnieje ciągłość naturalna pomiędzy przyrodzonym i nadprzyrodzonym. [12] Z tego powodu stosunek jej do nauk jest inny niż stosunek poszczególnych nauk pomiędzy sobą. Nie można wyciągnąć z nich wniosków ważnych na jej terenie.

Przedmiotem teologii jest Bóg „uchwycony” przez wiarę. Ale także całe stworzenie, o ile od Niego zależy. I dlatego teologia w pewnym stopniu i znaczeniu może korzystać z innych nauk — mających za przedmiot swój stworzoną rzeczywistość, ale nie jako stworzoną. Nie każda teologia musi korzystać w ten sposób; nie każda musi być teologią scholastyczną.

„Teologia — konkluduje Gilson — znajduje się więc na szczycie hierarchii nauk, w sposób analogiczny do tego, w jaki Bóg znajduje się na szczycie bytu.” [13]

Lecz czy przypadkiem filozofia nie traci na tym będąc „w ten sposób zmobilizowana przez teologię do nieswoich celów”? Czy jej to nie niszczy? Nie — odpowiada autor — bo aby *ancilla theologiae* była naprawdę służką, najpierw musi być rzeczywiście sobą. Oczywiście, nie może ona być panią domu i nie jest nią, ale nosi na sobie — a może i w sobie — jak każda inna nauka jakieś piętno teologii (*velut quaedam impressio divinae scientiae*).

10 Jw., s. 99.
11 Jw., s. 102.
12 Jw., s. 110.
13 Jw., s. 111.

Tomasz z Akwinu mówiąc o stosunku teologii do filozofii i innych gałęzi nauki, porównuje teologię do tzw. zmysłu wspólnego (*sensus communis*) a filozofię i pozostałe nauki — do pozostałych pięciu zmysłów właściwych (*sensus proprii*). Jak ów zmysł wspólny, tak i ona wszystko łączy i rozpatruje pod jednym, najbardziej formalnym aspektem. Zmysł wspólny nie „widzi", nie „słyszy", nie „dotyka", nie wykonuje żadnej czynności właściwej zmysłowi słuchu czy widzenia — teologia nie uprawia fizyki czy chemii, czy nawet metafizyki. Nie jest jej zamiarem poznać przedmiot właściwy dla poszczególnych nauk — podobnie jak to jest w wypadku zmysłu wspólnego. Lecz zmysł wspólny korzysta z pozostałych pięciu — wybiera z nich to, co mu jest potrzebne. Tak samo i teologia — jednoczy, rozróżnia, sądzi, swoim własnym światłem się kierując. I sama może wskazać na ich braki, może je nawet sama wypełnić. Historia pokazuje, iloma pojęciami, zagadnieniami, rozwiązaniami obdarzyła teologia np. filozofię. Tak się właśnie stało w XVII w. — wnioski natury teologicznej stały się wnioskami filozoficznymi. Możliwe to jest dzięki temu, że wnioski teologiczne są wnioskami racjonalnymi.

Wszelka nauka — powiada Gilson — przyjęta przez teologię zmienia się pod wpływem światła wiary w Słowo Boże.[14] Nie należy tego rozumieć w tym znaczeniu, że poszczególne nauki wchodząc w teologię stają się jej składowymi elementami.

Każda z nich, a więc i filozofia, mówi swoje ostatnie słowo, swoją ostatnią „prawdę"; teologia wszystkie te prawdy zbiera i poddaje krytyce teologicznej. Dzięki temu uwalnia filozofie od niewoli, w jakie te wpadają w stosunku do swoich własnych „dróg", nie pozwalających im wyjść poza swoje pole widzenia. Z Platona nikt nie wyjdzie poza ideę Dobra, z Arystotelesem — poza pojęcie Pierwszego Poruszyciela Nieporuszalnego, czy z Avicenną poza Pierwszego Koniecznego. Właśnie teologia prowadzi dalej — w jedność.

Gilsonowi — wydaje się — w dużej mierze Bergson oczyścił atmosferę od mechanicystycznych, deterministycznych i innych tego rodzaju miazmatów. Jemu też poświęca bardzo dużo miejsca w swojej książce.

Zawdzięcza mu wiele nawet jako chrześcijanin, chociaż filozofia bergsonowska — przywracająca metafizyce po interdykcie Kanta należyte miejsce w świątyni nauk — chrześcijańską nie jest, a sam Bergson, urodzony w innej religii, w ogóle nie był „praktykujący". Lecz duszę miał „z natury religijną".[15] Nigdy jednak nie uczynił wyznania wiary. W testamencie (1937 r.) pisał: „Nawróciłbym się, gdybym..." W tych sprawach żadne „gdyby" — pisze Gilson — nie jest ważne. *Pour un chrétien de coeur* nie ma żadnego „gdyby", jeśli chodzi o przyjęcie chrztu i wyznanie wiary. Bergson chciał pozostać z tymi,

[14] Jw., s. 117

[15] Jw., s. 152.

których „jutro będą prześladować" (antysemityzm hitlerowski) — racja bez żadnej wagi religijnej.

Wydaje się, że Gilson zbyt lekceważy czynniki psychologiczne, które wpływają na postawę człowieka wobec rzeczywistości a więc i na jego postawę religijną.

Z filozofii Bergsona — odrzuconej jako niechrześcijańska — być może dałoby się zrobić filozofię chrześcijańską. „Nowy Arystoteles nie znalazł swojego św. Tomasza." [16]

Bóg Bergsona jest „stawaniem się" i rzecz prosta nie da się pogodzić z Bogiem teologii, ale przecież bóg Bergsona jest bogiem filozofii, takim samym jak bóg Arystotelesa. Obydwaj zostali znalezieni na drodze wiodącej od świata do Boga. Tylko teolog kroczy drogą odwrotną. I jeśli dało się „uwolnić" Pierwszego Poruszyciela od świata, być może da się tak samo zrobić z bogiem bergsonowskim. Przecież bóg Arystotelesa jest bardzo, bardzo daleki od Boga chrześcijańskiej teologii — świata nie stworzył, pozwala się kochać, czy może raczej zmusza ludzi do tego, lecz nie troszczy się o nikogo. Jest myślą tylko siebie myślącą. Nic nie robi, niby jakiś wałkoń. Tymczasem Bóg z Pisma św. jest Stwórcą, Działaniem i tylko dlatego coś o Nim wiemy, że czegoś dokonał. Jest „nieporuszalny" — prawda, jak bóg Arystotelesa, ale jest stwórczym Działaniem w większym stopniu nawet, niż chce Bergson.

Bóg religii chrześcijańskiej jest transcendentny w stosunku do bogów wszelkich filozofii. Im dana filozofia — nie będąc chrześcijańska — niejako z natury bardziej kieruje się ku religii, tym jej trudniej osiągnąć swój cel. Nigdy nie wyjdzie poza „swoją drogę". Tak było z Bergsonem.

Jeszcze jedno warto podkreślić; gdyby tomiści z przełomu XIX i XX wieku należycie rozumieli tomaszowe pojęcie *intellectus* (w odróżnieniu od *ratio*), głębiej byliby zrozumieli bergsonowską *l'intelligence*. Być może, że właśnie Bergson umożliwił lepsze, głębsze no i bardziej zgodne z myślą św. Tomasza zrozumienie jego nauki w tym względzie, i nie tylko w tym.

Nie każdej filozofii dano spotkać się z prawdziwą teologią, nie każda ma swoją przewodnią gwiazdę — *sidus amicum* — wskazującą na Boga żywego.

Gilson nie wskazuje wyraźnie, co było jego „jednym i jedynym problemem", o co mu w życiu chodziło. Wystarczy jednak zadumać się nad jego książką, a przede wszystkim nad jego dorobkiem naukowym.

Stanisław Grygiel

[16] Jw., s. 161.

HAGIOGRAFIA I PROPAGANDA

Mistycy naszych czasów[1] — w ujęciu Hildy Graef nasze czasy obejmują także wiek XIX. Ojciec Libermann, którego biografia otwiera opracowany przez nią tom współczesnych żywotów świętych, urodził się w roku 1802. Niemniej tytuł ten jest uzasadniony. Hilda Graef posiada niemal dziennikarskie wyczucie tego, co jest *en vogue*. Nie zajmuje się więc świętymi kanonizowanymi, spośród dziesięciu bohaterów tej książki tylko Contardo Ferrini został beatyfikowany (w roku 1947). Wszyscy natomiast mogą być uważani za swego rodzaju patronów i czcigodnych prekursorów współczesnych dążeń i tendencji religijnych, zresztą bardzo różnych co do swej wartości i głębi. Z grona osobistości powszechnie znanych, na liście znajdują się Charles de Foucauld i Teilhard de Chardin. Ale nie tylko te postacie o międzynarodowej sławie posiadają wymowę symbolu. Cała ekipa dobrana jest wedle planu i trzeba przyznać — dobrana precyzyjnie. Trudno tu streszczać obszernie wszystkie biografie, zrobimy jednak mały przegląd, aby potem przejść do refleksji bardziej ogólnych, jakie ta książka nieodparcie nasuwa.

Dokonując przeglądu zachowam kolejność przyjętą przez autorkę, która każdemu ze swych bohaterów poświęca jeden rozdział.

1. Jakub Libermann (1802—1852), syn alzackiego rabina. Nawrócił się w roku 1826 i niezwłocznie rozpoczął studia seminaryjne w *Collège Stanislaus* a następnie w *St. Sulpice*. Przez całe życie cierpi na epilepsję, i z tego powodu przez długie lata nie może być dopuszczony do święceń kapłańskich. Mimo to przełożeni powierzają mu opiekę duchową nad seminarzystami a następnie kierownictwo nowicjatu msjonarzy w Rennes. Pokonując niezliczone trudności zakłada Towarzystwo Misyjne, którego zadaniem jest praca wśród kolorowych na Tahiti i w Afryce, a także duszpasterstwo robotnicze. Propaguje rozwój tubylczego kleru, oraz nowy styl prowadzenia misji. W roku 1847 pisze do wspólpracowników w Afryce: „Musicie zedrzeć z siebie Europę, jej obyczaje i mentalność. Stańcie się murzynami dla murzynów, abyście mogli kształtować ich tak, jak powinni być kształtowani, nie na sposób europejski, lecz pozostawiając im ich własny charakter. Zachowujcie się wobec nich jak słudzy, którzy dostosowują się do obyczajów i przyzwyczajeń swoich panów — tylko w ten sposób będziecie mogli ich udoskonalić i uświęcić".

[1] Hilda Graef, *Mystics of Our Times*, London 1962, Burns & Oates s. 240.

2. Herman Cohen (1820—1870). Syn żydowskiego finansisty, pianista-cudowne dziecko, uczeń Liszta, pupilek George Sand, karciarz i złoty młodzieniec. Nawrócił się w roku 1847, w dwa lata później wstąpił do karmelitów. Szukał tam odosobnienia i kontemplacji, lecz wkrótce zasłynął jako znakomity kaznodzieja i duszpasterz ówczesnej inteligencji artystycznej. Zorganizował pionierską placówkę karmelitów w Anglii. Był szczególnym czcicielem Eucharystii. Zmarł na posterunku jako kapelan jeńców francuskich w obozie niemieckim.

3. Isaac Thomas Hecker (1819—1888). W roku 1897 ukazał się we Francji przekład biografii Heckera napisanej przez Waltera Elliota. Ks. Felix Klein zaopatrzył wersję francuską w długą i entuzjastyczną przedmowę. Poglądy Kleina zawarte w tej przedmowie w dużej mierze przypisane zostały pośmiertnie samemu Heckerowi — a następnie potępione przez Leona XIII jako „herezja amerykanizmu". Dzisiejsi biografowie Heckera twierdzą, że amerykanizm mało miał wspólnego z Ameryką — a obecnie Rzym jak najgorliwiej popiera idee, którymi kierował się Hecker w swej pracy misyjnej i duszpasterskiej.

Hecker urodził się w Nowym Jorku jako syn niemieckich imigrantów. Nie posiadał wykształcenia, słabo mówił po angielsku. Prowadzenie piekarni wraz z braćmi nie wyczerpywało jego możliwości i zainteresowań. Pociągała go polityka i praca społeczna. W roku 1841 zetknął się z Orestesem Brownsonem, znanym myślicielem i działaczem kulturalnym. Pod wpływem Brownsona Hecker zaczął studiować filozofię niemiecką — tak rozpoczęło się jego poszukiwanie Boga. Przez dłuższy czas brał udział w życiu wspólnoty Transcendentalistów założonej przez G. Ripley'a w Brooke Farm. Zetknął się tam z całym szeregiem wybitnych intelektualistów amerykańskich. Tam też poznał pisma Pusey'a i Newmana. W roku 1844 przeszedł na katolicyzm, i rozpoczął przygotowanie do kapłaństwa. Jako misjonarz pierwsze kroki uczynił w zakonie redemptorystów. Trudnili się oni duszpasterstwem imigrantów niemieckich. Ojciec Hecker przełamał ten izolacjonizm, a za swoje szczególne powolanie uważał pracę wśród protestantów i niewierzących. Jego pierwsza książka „Problemy duszy" miała w tym właśnie środowisku wielkie powodzenie. Osiągnięcia Heckera nie spotkały się ze zrozumieniem przełożonych. Usunięty z zakonu redemptorystów, za zgodą Piusa IX i poparciem biskupów amerykańskich założył nowe zgromadzenie Paulistów. W roku 1865 założył miesięcznik „The Catholic World" a następnie Katolickie Towarzystwo Wydawnicze. Instytucje te miały szerzyć światopogląd katolicki w najszerszym znaczeniu — przez publikacje dotyczące zagadnień naukowych, politycznych i społecznych. „The Catholic World" zamieszczał też obszerne informacje o przebiegu I Soboru Watykańskiego, w którym Hecker brał początkowo udział.

W roku 1875 Hecker opublikował traktat zatytułowany „Sytuacja Kościoła w obliczu współczesnej dyskusji i trudności oraz potrzeb naszego wieku". Przewidywał w nim i postulował wzrost wpływów elementu anglosaskiego w Kościele, demokratyzację stosunków wewnątrzkościelnych i konieczność reform, które mogłyby zbliżyć nie-katolików do Kościoła, i wreszcie doprowadzić do zjednoczenia całego chrześcijaństwa.

4. Contardo Ferrini. (1859—1902) Wybitnie zdolny profesor prawa rzymskiego na Uniwersytecie w Pawii, wielbiciel Newmana i amator górskiej wspinaczki. W roku 1881 jako człowiek świecki składa ślub czystości. Bierze czynny udział w życiu politycznym, jest radnym swego miasta. Usilnie zabiega o poprawę stosunków między Kościołem a państwem, nieraz narażając się obu stronom.

5. Elżbieta Leseur (1866—1914). Młoda kobieta, żona dziennikarza-ateisty, powróciła do wiary swego dzieciństwa pod wpływem lektury Renana i studium Ewangelii. Modlitwę kontemplacyjną umiała pogodzić z obowiązkami żony i pełnym udziałem w życiu swego środowiska. Cierpienia związane z nieuleczalną chorobą znosiła niezwykle cierpliwie i pogodnie. Mąż nawrócił się w kilka lat po jej śmierci i wstąpił do dominikanów.

6. Charles de Foucauld. Postać tak znana, że streszczenie jego biografii można chyba pominąć. W zbiorze Hildy Graef reprezentuje on wysiłek skierowany ku odnowie życia zakonnego poświęconego kontemplacji, a przede wszystkim ideę świadectwa poprzez oddanie się Bogu wśród ludzi, apostolstwo gościnności i przyjaźni. Małe Siostry i Mali Bracia od Jezusa realizują obecnie jego wskazania żyjąc na całym świecie — od Afryki do Alaski — życiem najbiedniejszych, skupieni wokół Eucharystii.

7. Hieronim Jaegen. (1841—1919). Syn nauczyciela, wychowany w duchu katolickim, jako student bierze żywy udział w pracach młodzieżowych organizacji katolickich i w Konferencjach Św. Wincentego à Paulo. Po ukończeniu studiów technicznych rozpoczyna karierę przemysłową, przerwaną przez powołanie do wojska. W roku 1883 zostaje zdegradowany i usunięty z armii za działalność antypaństwową. Przyczyną tego dramatycznego zdarzenia było zaangażowanie młodego oficera w kampanię prowadzoną przez Katholikenverein a skierowaną przeciw ideologii i polityce Kulturkampfu. Podczas licznych wieców Jaegen niejednokrotnie zabierał głos w obronie wolności sumienia i praktyk religijnych dla katolików.

W cywilu Jaegen pracuje nadal jako inżynier a następnie jako dyrektor banku, osiągając wybitne sukcesy zawodowe. Na długo przed dekretem Piusa X o częstej Komunii św. Jaegen komunikuje codziennie. W tym okresie pisze książkę, którą zatytułował „Walka o najwyższe dobro". Jest to swego rodzaju podręcznik modlitwy i pracy nad sobą przeznaczony dla ludzi świeckich. Naczelną tezą Jaegena jest „Nie należy zbawić się od świata, lecz trzeba zbawić świat". Interesuje się też żywo katolicką nauką społeczną, postulaty jej próbuje realizować w swojej pracy zawodowej. W roku 1899 zostaje członkiem parlamentu pruskiego, gdzie wyróżnia się swym duchowym autorytetem, sprawiedliwością i gorliwością w wypełnianiu obowiązków w licznych komisjach i w stosunku do wyborców. Po 10 latach wycofuje się z życia publicznego. Ostatnim jego dziełem jest książka o modlitwie mistycznej, dla której widzi miejsce w życiu ludzi czynu.

Mistyk nr 8. Ojciec Maksymilian Kolbe. (1894—1941). Jedyny przedstawiciel Polski i w ogóle narodów słowiańskich w książce Graef. Z wielkim umiarem a zarazem z głębokim przejęciem Graef opisuje Oświęcim i śmierć Ojca Kolbe.

9. Edel Quinn (1907—1944). Druga kobieta w tej książce reprezentuje typ zupełnie inny niż jej poprzedniczka. W biografii Edel Quinn uderza przede wszystkim jeden rys: umiłowanie wręcz fanatyzm pracy, której podporządkowane jest całe jej życie, czasem nawet w sposób nieroztropny. Nawet rozrywki, które lubiła, mają charakter czynny — taniec, golf, tenis. Pracuje zawodowo najpierw jako sekretarka a później jako kierowniczka ekspozytury handlowej. Lubi i szanuje swego szefa, lecz nie decyduje się na proponowane małżeństwo, ponieważ ma zamiar wstąpić do klarysek, gdy tylko warunki rodzinne na to pozwolą. Narazie z ogromnym nakładem energii odaje się pracy społecznej w Legionie Marii. Przez długi czas kieruje ośrodkiem rehabilitacyjnym dla ex-prostytutek. Gruźlica definitywnie uniemożliwia jej wstąpienie do klasztoru, nie odsuwa jednak od pracy w Legionie. W 1936 roku wyjeżdża do Afryki i do końca życia tam pozostaje poświęcając wszystkie siły organizowaniu pracy misyjnej.

10. Pierre Teilhard de Chardin (1881—1955). Wszyscy wiemy, że był jezuitą, wybitnym uczonym-paleontologiem, a także swego rodzaju misjonarzem w środowisku uczonych. „Znak" niejednokrotnie pisał już o nim. Książka Graef nie wiele przynosi nowego: autorka wylicza ekspedycje naukowe, w których Teilhard uczestniczył, wspomina też dość ogólnikowo o trudnościach, z jakimi się spotykał ze strony władz zakonnych i kościelnych, i podkreśla, że z bezprzykładną

pokorą i posłuszeństwem stosował się do wszystkich decyzji przełożonych. Biografia Teilharda napisana jest inaczej niż pozostałe rozdziały „Mistyków naszych czasów". Brak w niej wszelkich szczegółów osobistych, nie dowiadujemy się prawie niczego o rodzinie i środowisku bohatera. Jest to raczej próba dostrzeżenia Teilharda jako mistyka poprzez jego dzieła, a także próba charakterystyki jego życia wewnętrznego. Zdaniem autorki Teilhard jest mistykiem Boga-Stwórcy, do którego dociera poprzez kontakt z materią: nie jest panteistą, lecz świat ma dlań znaczenie przede wszystkim jako miejsce spotkania z Bogiem.

Graef zdaje sobie sprawę z faktu, iż wiele wypowiedzi Teilharda trudno pogodzić z ortodoksją katolicką. Nie wątpi jednak w jego prawowierność. Teilhard mówił o sprawach Boga do ludzi, którym obcy był język teologiczny. Nie mógł więc korzystać z udogodnienia jakim jest ścisła i uporządkowana terminologia. Swoboda własnego, nieskodyfikowanego języka przyniosła też ryzyko sformułowań wieloznacznych a nawet błędnych. Teilhard bezprzecznie był mistykiem katolickim, a jednocześnie był też uczonym i śmiałym, oryginalnym myślicielem. Konkretne pozytywne odkrycia naukowe i posiadana wiedza stanowiły dlań jakby surowiec i podkład dla wielkiej światopoglądowej syntezy. W syntezie tej zaznaczają się wyraźnie prorockie i mistyczne aspekty jego osobowości, a także postawa apostolska. Miłość ludzi podtrzymywała Teilharda w jego wytrwałych próbach pokazywania Boga w świecie tym wszystkim, dla kogo niebo zdaje się leżeć zbyt daleko.

Przegląd zakończony. Pozostaje ogólny problem. Zarysowuje się on wyraźnie, gdy zwrócimy uwagę na fakt, że streszczając biografie mistyków, w dziewięciu wypadkach na dziesięć, mówiłam wyłącznie o faktach czysto zewnętrznych, podawałam ankiety personalne bohaterów nie zajmując się ich życiem wewnętrznym. A przecież właśnie życie wewnętrzne daje podstawy, aby zaliczyć kogoś do grupy czy obozu mistyków. Czy Hilda Graef nie rozumie tego? Nic podobnego — sprawy wnętrza zajmują sporo miejsca w jej książce, zgodnie z tytułem stanowią jej *leitmotiv*. Jeśli dotąd nie wspominałam o nich, to dlatego, że w książce Graef nie widać większych różnic pomiędzy życiem wewnętrznym poszczególnych członków mistycznej ekipy, jakby indywidualność ich ograniczała się do strefy przyrodzonej. Tu bywają żywymi ludźmi, ich sylwetki zarysowane są stosunkowo plastycznie. Taki na przykład kontrast: Charles de Foucauld — nerwowy inteligent francuski, wieczny niecierpliwy, zamęczający swego kierownika duchowego wciąż nowymi planami i nieustępliwym pędem ku ekstremom — wciąż mu za mało biedy, za mało upokorzeń, miejsce, które zajmuje ciągle jest dlań za mało ostatnie. A z drugiej strony czcigodny Hieronymus Jaegen, troszkę sentymentalny i bardzo roztropny pruski mąż stanu, który — o wzru-

szająca słabości ludzka — wybucha krótkotrwałym gniewem, gdy zakonnica nawpuszczała mu do pokoju komarów, a przez trzydzieści lat z rzędu ze stoperem w ręku prowadzi procesję Bożego Ciała ulicami Trewiru. W tym coś jest. Ale tymbardziej irytuje i zdumiewa zarazem fakt, że ta cała plastyka, lokalny i psychologiczny koloryt kończy się na progu wnętrza. W obcowaniu z Bogiem panuje jednolity schemat — tylko okoliczności spotkania bywają różne, ale samo spotkanie dokonuje się jakby między dwiema abstrakcjami: abstrakcyjnym Bogiem i abstrakcyjny mmistykiem. Jest bezosobowe. Wszystko sprowadza się do klasycznego ciągu wydarzeń: bohater uwierzył, doznał łaski oświecenia (tu ewentualnie opisuje się wizje i inne niezwykłe wydarzenia, rozsądnie zaznaczając, że nie są to sprawy najważniejsze) i zabrał się do roboty, od razu albo po krótkim okresie wahania. Życie wewnętrzne nie przeszkadzało mu w wykonywaniu obowiązków — wręcz odwrotnie. Obowiązki także nie przeszkadzały w życiu wewnętrznym. Dobry humor na ogół dopisywał. Żyjąc życiem mistycznym każdy już zawsze wiedział bezbłędnie, co powinien czynić i jakie zadania Bóg dlań przeznaczył. Jeśli czasem bywało trochę smutno, to dlatego, że władze kościelne nie chwytały dość prędko lansowanych przez mistyka postępowych idei. Były to jednak przykrości chwilowe. Obecnie już wszyscy rozumieją i popierają. Dyskretnie zaznacza się czasem, że ten i ów w pewnym okresie przechodził „noc duchową", ale to przecież zjawisko normalne (jak głosi teologia mistyczna) — to taka duchowa odra, która mija, a potem jest bardzo przyjemnie. Życie mistyczne wymaga oczywiście trudów i cierpień — ale co można w życiu osiągnąć za darmo? A więc opłaca się...

Zdaję sobie sprawę, że moje referowanie tej książki o współczesnych mistykach przekształciło się w jej zjadliwą krytykę. Pora powiedzieć wyraźnie: mimo wyliczonych powyżej zalet, to jest bardzo zła książka. Książka pod wieloma względami inna od dawnych złych książek na tematy hagiograficzne — ale nie dobra. Bardziej niż tamte niebezpieczna: bo czytelna i ciekawa w swej warstwie anegdotycznej a ideowo zorientowana w sposób „postępowy". Jej podstawowym brakiem jest brak autentyczności, może prościej, brak prawdy w najgłębszej istotnej warstwie. Jest to zarzut tak ciężki, że po nim nie warto wyliczać innych, chyba jako jego dokumentację. Wspomnę tylko nawiasem, że podana na końcu książki bibliografia — jeśli jest wykazem źródeł, a nie tylko wskazówką dla czytelników — stawia pod znakiem zapytania rzetelność tego opracowania: stanowczo za mało w niej oryginalnych tekstów, jakie zostawili po sobie opisywani bohaterowie.

Hagiografii w dawnym stylu zarzuca się cukierkowość, mdły sentymentalizm, zafascynowanie cudownością, lekceważenie życia codziennego, heroizmu, który się w nim zawiera. Niechęć budzą natrętne ten-

dencje moralizatorskie i dydaktyczne, gniewają częste odchylenia od prawdy historycznej i psychologicznej, sztuczne idealizowanie bohaterów. Niektóre z tych cech należą do samej istoty propagandowego pisarstwa, inne zaś są właściwościami tej jego konkretnej formacji.

Hagiografia w dawnym stylu wykazuje liczne powinowactwa z propagandą w dawnym stylu. Książka Graef reprezentuje dążenie do propagandy w nowym stylu. Propagandy, której modelem nie byłby już panegiryk barokowy czy romantyczna ballada — lecz raczej slogan reklamowy czy historia życia gwiazdy filmowej. (Te orientacyjne bieguny posiadają zresztą punkty styczne: propaganda jest zawsze propagandą).

Biografie mistyków, tak jak je prezentuje Graef — bez reszty dałyby się pomieścić w konwencjach filmowego scenariusza. Przy pewnej kulturze reżyserskiej byłyby z nich wcale niezłe filmy. Filmy, ale nie dramaty, nawet filmowe. Propaganda, nawet kulturalna, niepłaska, działa jednak w przestrzeni o wymiernej głębi. W tej przestrzeni chrześcijaństwo (a chyba w ogóle religia w swych autentycznych przejawach) pomieścić się nie może. I stąd przykre wrażenie fałszu — pomimo że Graef nie preparuje swoich bohaterów kosztem prawdy historycznej. Nie preparuje — ale bierze z nich to tylko, co mieści się w ograniczonym schemacie, co jest potrzebne dla udowodnienia tezy, skądinąd prawdziwej i na ogół nie kwestionowanej dziś przez katolików. Teza ta brzmi: mistycy są ludźmi potrzebnymi światu i każdy człowiek może stać się jednym z nich. Drugą tezę, pomocniczą wobec pierwszej, można by tak sformułować: mistycy są wewnątrz Kościoła czynnikiem postępu i spełniają doniosłą rolę w ruchach reformatorskich. I ta również wydaje się być prawdziwa, z jednym zastrzeżeniem: życie mistyczne nie daje patentu na nieomylność. Takie czy inne błędy orientacji mogą się zdarzyć i nie rzucają cienia na osobistą świętość, ale osobista świętość nie może kanonizować niesłusznych decyzji. Nie każdy mistyk musi zawsze wiedzieć co w danej chwili jest dla Kościoła najlepsze.

Zgadzając się z tezami Graef chcę jednak zwrócić uwagę na fakt, że mistycy na ogół nie lubili propagandy mistyki. Owszem, zajmowali się głoszeniem prawd wiary i apologetyką, używali do tego celu środków masowego oddziaływania. Pisali też książki o życiu mistycznym. Ale to jest w jakiś subtelny sposób coś innego. Mistycy, mniej lub bardziej udolnie opisywali działanie Boga, który jest *mirabilis in sanctis suis*. Pokazują Boga działającego i usiłują podzielić się sztuką kochania Go, bo chcą aby był kochany tak jak tego pragnie. Nie jest łatwo pisać o sztuce kochania. Także w odniesieniu do Boga można ześlizgnąć się w coś w rodzaju teologicznej pornografii, stanowiącej zgrzyt nie do zniesienia. Wcale nie rzadko to się zdarza. Być może Bóg wydatniej pomaga ludziom kochac Siebie niż pisać o tej miłości? Nikt też nie sądzi

miłości na podstawie jej wyrazu w listach skierowanych do osób trzecich.

Pisanie o życiu wewnętrznym w tonie propagandowym mija się z celem. Autentyczne życie wewnętrzne w zasadzie nie wyrasta z zainteresowania życiem wewnętrznym, lecz z zainteresowania Bogiem. Teksty, które mają charakter świadectwa, niewątpliwie prowadzą do Boga i są bardzo potrzebne. Sądzę jednak, że książka Graef tego waloru świadectwa nie posiada — a raczej jest on rozrzedzony i osłabiony poprzez tendencje propagandowe zbyt natrętne jak na gust wielu współczesnych czytelników.

Nurt odnowy Kościoła zakorzenił się już w świadomości wielu środowisk katolickich tak mocno, że zaczyna obrastać we własną *quasi*-rewizjonistyczną propagandę. Jest to zjawisko do pewnego stopnia nieuniknione, ale napewno niekorzystne i sprzeczne z założeniem tego nurtu — który ma być przecież nurtem poszukiwania. Skoro tak, to wzorce typu propagandowego powinny mu być obce. Nie oznacza to jednak, że hagiografia przestanie być potrzebna. Potrzebujemy spotkania z tymi, co szukali i znaleźli i ze drżeniem nieśli prawdę w glinianych naczyniach swojej słabości, potykając się i błądząc. Nie tylko zewnętrzne fakty biografii są czymś niepowtarzalnym i nie tylko w tej sferze działalności święci przeżywają trudności załamania i problemy. Także życie z Bogiem jest dla każdego sprawą własną, jedyną w swoim kształcie, sprawą trudną. Jest drogą ku wewnętrznej dojrzałości nie pozbawioną zakrętów i rozstai. Ogrom Miłosierdzia Bożego i rzeczywistość łaski tego faktu nie zmienia, sprawia tylko że ta droga jest ostatecznie drogą szczęśliwą.

Halina Bortnowska

PRZYBLIŻENIE MIŁOŚCI

Gdy zastanawiałem się nad tytułem tej recenzji — recenzji z pięknej książki Clive Staples Lewisa *Cztery miłości* [1], wśród innych pomysłów wracała ciągle propozycja nazwania jej „fenomenologią miłości". Ale w miarę wczytywania się w nią i głębszego zastanawiania się nad jej treścią dochodziłem coraz bardziej do wniosku, że taki tytuł nie byłby adekwatny. Książka Lewisa zasługuje wprawdzie, w przybliżonym przynajmniej sensie, na miano „fenomenologii", jeśli przez to określenie rozumiemy usiłowanie dotarcia do istoty tego, co w odpowiedniej dziedzinie poznania dane nam jest w doświadczeniu, poprzez wierny, nieuprzedzony jego opis i szczególną analizę, mającą ujawnić w nim momenty najważniejsze, „konstytutywne" oraz konieczne relacje, jakie między nimi zachodzą. Takie podejście nie jest Lewisowi obce. Ale równocześnie wychodzi on poza nie. Czasem, jak się zdaje, wychodzi nawet przedwcześnie: jego „fenomenologia" nie jest doprowadzana do końca, porzuca ją, choćby nawet czytelnicy odczuwali potrzebę dalszego drążenia w tym kierunku, a na wyniki, do których doszedł, skierowuje światło zaczerpnięte już z innych dziedzin — z metafizyki, moralności, religii. W ten sposób doświadczenia bezpośrednio związane z samym fenomenem miłości krzyżują się z doświadczeniami innego rodzaju, co w konsekwencji daje niewątpliwie bogatszy obraz całości i otwiera nowe perspektywy, ale niejednokrotnie pozostawia także uczucie niedosytu, spowodowane chyba właśnie nie dość żywym kontaktem z faktami i niedoprowadzeniem do końca ich opisu i analizy. Byłoby oczywiście oznaką profesjonalnego wykrzywienia czynić Lewisowi zarzut, że „pomieszał metody". Jego książka nie jest dziełem naukowym, nie jest też pracą *sensu stricto* filozoficzną. Stanowi wynik głębokich, ale różnorodnych i „różnoaspektowych" refleksji. Jej zamierzeniem nie jest zbudowanie teorii czy filozofii miłości, raczej chce po prostu zbliżyć się do jej tajemnicy i pomóc się rozeznać w jej trudnych i niejednokrotnie zawiłych drogach. Dlatego właśnie tytuł „przybliżenie miłości" wydał mi się najbardziej odpowiedni.

Cztery miłości, to przywiązanie, przyjaźń, Eros i Caritas. Każdej z nich poświęcony jest w książce osobny rozdział, przy czym wszystkie cztery poprzedzone są obszernym wstępem, wyróżniającym m. in. trzy zasadnicze postacie miłości oraz rozdziałem traktującym o sprawie upodobania i zamiłowania do świata materialnego.

Miłość przejawia się w trzech postaciach: jako miłość-pożądanie, miłość-dar i miłość-upodobanie. Charakter każdej z nich określić najłatwiej odwołując się do przykładu: „Miłość-potrzeba mówi o kobiecie:

[1] Clive Staples L e w i s, *Cztery miłości*, przełożyła Maria Wańkowiczowa, Warszawa 1962, Instytut Wydawniczy „Pax", s. 164, zł 22.—

»Nie mogę bez niej żyć«; miłość-dar pragnie dać jej szczęście, otoczyć wygodami i opieką, i — jeśli to możliwe — dobrobytem; miłość-upodobanie przygląda się w ciszy i w milczeniu, cieszy się, że takie cudo istnieje, nawet jeśli nie jest ono osiągalne, nie odczuwa całkowitego przygnębienia, gdy je traci, bo lepiej stracić, niż nigdy nie spotkać" (s. 24—25). Nie można ustalić *a priori* hierarchii tych postaci miłości. Każda przejawia swoiste wartości, ale każda zawiera także niebezpieczeństwa. Jest wielką zasługą Lewisa, że na te ostatnie potrafił zwrócić uwagę i poddać je dokładnej analizie. Wartość miłości jawi się dzięki temu w pełniejszym świetle, a jej obraz uzyskuje właściwe wymiary. W analogiczny sposób — od strony blasków i cieni — przedstawiony też będzie w odpowiednich rozdziałach każdy z wyróżnionych rodzajów miłości.

Stwierdzenie, iż niemożliwe jest przesądzanie z góry, która z postaci (a w pewnym sensie także który z rodzajów miłości) jest najbardziej wartościowa, nie oznacza oczywiście niemożliwości ustalenia ich wartości w ogóle: rzecz w tym, by zostało to dokonane w oparciu o rzetelne zbadanie faktycznego stanu rzeczy i analizę rozmaitych doświadczeń w tym względzie. W wyniku przeprowadzonych rozważań Lewis stawia najwyżej miłość-upodobanie i Caritas, która dojść może do szczytów dostępnych człowiekowi, jeśli stanie się właśnie Caritas — upodobaniem. Ale w życiu człowieka potrzebne są wszystkie miłości, z tymi najniższymi włącznie. Wprawdzie wartość ich zależy od tego, w jakim stopniu przejawia się w nich czy „odbija" miłość najwyższa, jednakże w życiu naszym „najwyższe na najniższym wznosi się i opiera". Ta piękna maksyma przewija się jak nieustanne motto na kartkach książki Lewisa: nie można kochać Boga nie kochając ludzi, a nie można kochać ludzi nie znając smaku zwykłego „lubienia" rzeczy. Podobnie „zazębiać się" winny postaci miłości: w ten sposób łatwiej uniknąć skrajnośc, prowadzących do ich zwyrodnienia.

Zachodzi pewna analogia między miłością-potrzebą a przyjemnością-potrzebą oraz między miłością-upodobaniem a przyjemnością bezinteresowną. To rozróżnienie przyjemności jest stare i dobrze znane. Odczuwamy przyjemność, gdy zaspokajamy dotkliwy głód czy pragnienie i nie wolno nam przyjemności tej dezawuować, choć każdy się zgodzi, że nie ona stanowi najwyższy szczyt rozkoszy. Czymś znacznie wartościowszym jest ta przyjemność, której doznajemy niezależnie od naszych pożądań, zwłaszcza pożądań fizjologicznej natury, a która polega na czystym i bezinteresownym rozkoszowaniu się na przykład pięknem krajobrazu: w tym drugim przypadku dochodzi bowiem do przyjemności płynącej z uznania wartości dla niej samej. Przedmiot upodobania jest dla nas czymś w pełni obiektywnym, czymś wartościowym samym dla siebie, podczas gdy to, co zaspokaja nasze potrzeby, traktujemy zawsze w relacji do nas. Różnica przejawia się nawet w charakterze sądów, któ-

re na ten temat wypowiadamy: „Boże, jak mi się chciało pić" i „jaki cudowny jest ten zapach"! Jakże słuszne jest spostrzeżenie Lewisa, że „gdy wchodzą w grę przyjemności-potrzeby, skłaniamy się raczej do twierdzenia tyczącego naszej osoby i używamy czasu przeszłego, gdy wchodzą w grę przyjemności-upodobania, skłaniamy się raczej do twierdzeń tyczących danego obiektu i używamy czasu teraźniejszego" (s. 20).

Jakkolwiek miłość dochodzi do swego szczytu i swej pełni w miłości Boga — Caritas, to jednak zaczyna się w znacznie niższych regionach, niższych nawet niż miłość między ludźmi, możemy bowiem o niej mówić już rozpatrując nasz stosunek do przyrody. Nie chodzi tu nawet, a przynajmniej nie tylko, o upodobanie w jej pięknie. Przyroda zdolna jest nauczyć prawdziwych jej miłośników wielu prawd ważnych, w szczególności pozwala lepiej zrozumieć treść wielu pojęć, które odnoszą się już same do najwyższych regionów naszego ducha. „Przyroda nie nauczyła mnie nigdy — pisze Lewis — istnienia Boga pełnego chwały i nieskończonego majestatu. Do tego musiałem dojść innymi drogami. Ale przyroda nadała znaczenie słowu „majestat" i doprawdy dotąd nie wiem, w jakiej innej dziedzinie mógłbym tego znaczenia szukać. W tych zdaniach odnajdujemy ten sam ton, który brzmi w wypowiedziach św. Bonawentury, szukającego także w przyrodzie „śladów Boga", wznoszących nas do lepszego zrozumienia Jego istoty. „Bo to, co wyższe, na niższym się opiera..." W tym samym rozdziale, który traktuje o naszej miłości do przyrody, rozważa też Lewis problem patriotyzmu. Jakkolwiek trudno by uznać, że sprawa ta przedstawiona została wyczerpująco, to jednak nie można się nie zgodzić z wieloma uwagami, jakie tu poczynił. A zwłaszcza z myślą, że kocha się ojczyznę nie tylko dla jej wielkości, ale po prostu dlatego, że jest ojczyzną — i to nawet mimo jej wad, co oczywiście nie stoi w sprzeczności z dążeniem do wzbogacania jej w autentyczne wartości. „Niech będzie biedny, ale czysty, nasz dom z cmentarza podźwignięty..."

Ten rodzaj miłości, który realizuje się już w pełni w stosunkach międzyludzkich, ale który zdolny jest objąć swym zakresem także np. zwierzęta, przejawiając się nawet w stosunkach między samymi zwierzętami, nazywa Lewis przywiązaniem. W subtelnej analizie tego uczucia wyróżnia szereg jego istotnych cech i wskazuje na jego szczególne wartości, dzięki którym możemy np. „zżywać się' z ludźmi nie wybranymi przez nas samych, z którymi jednak przyszło nam dzielić wspólny los. I które także pomagają nam otworzyć oczy na ich zalety, jakich nie zauważylibyśmy nigdy, gdybyśmy nie byli do tych ludzi właśnie „przywiązani". Przywiązanie zawiera w sobie zarówno momenty charakterystyczne dla miłości-potrzeby, jak i miłości-daru. Zbliżając ludzi do siebie nawzajem pozwala na wielką bezpośredniość we wzajemnym obcowaniu, na dużą swobodę w zachowaniu się i wypowiadaniu swych opinii. Ale tu właśnie kryją się jego swoiste niebezpieczeństwa: jeśli

przywiązanie zachować ma swą wartość, musi iść w parze z delikatnością, taktem, „dobrym wychowaniem". Jednym słowem, musi zawsze liczyć się z „tym drugim", nie dopuszczając ani do jego wykorzystywania (niebezpieczeństwo miłości-pożądania), ani do tyranizowania go zbytnim opiekuństwem (niebezpieczeństwo miłości-daru).

„Przyjaźń rodzi się wówczas, gdy dwie osoby z ogromnymi trudnościami i z na wpół zrozumiałym bełkotem lub w tempie, które się nam wydaje zdumiewające, odkrywają siebie nawzajem i dzielą się swoją wizją świata. I natychmiast znajdą się ramię przy ramieniu w ogromnym kręgu samotności" (s. 78). Wydaje mi się, że w tym zdaniu zawiera się prawie wszystko, co mówi Lewis o przyjaźni. Jej warunkiem koniecznym jest więc jakaś wspólna „wizja świata", ogólniej — jakieś wspólne zainteresowanie, wspólna pasja. Ale to wspólne musi być w każdym z przyjaciół dostatecznie głębokie, by rzutowało na osobowość każdego z nich, było traktowane jako prawdziwy, „własny" skarb. Tyle tylko, że skarb ten nadaje się w pewnym sensie do podziału i, co więcej, przez podział nie traci, lecz zyskuje. Prawdziwym przyjacielem stać się może tylko ten, kto dzieląc naszą wspólną prawdę, wspólną wartość, potrafi dodać do niej coś nowego, rzucić na nią nowe światło, wzbogacić ją sobą. „W każdym z moich przyjaciół jest coś, co tylko jakiś inny przyjaciel może wydobyć na jaw" (s. 74). To jest m. in. jego „dzielność" w starożytnym rozumieniu tego słowa; być może także w tym sensie dało by się zainterpretować twierdzenie Arystotelesa, że prawdziwa przyjaźń możliwa jest tylko między ludźmi etycznie dzielnymi. Ale ten aspekt przyjaźni nie jest przez Lewisa podkreślony — i raczej należałoby się doszukiwać w tym miejscu różnicy jego teorii w stosunku do poglądów Arystotelesa. Przynajmniej akcenty rozłożone są inaczej: tym, co łączy przyjaciół, jest dla Lewisa przede wszystkim wspólna prawda, która głęboko ich obchodzi. Myślę, że to słuszne odkrycie dałoby się rozszerzyć na wspólność wartości, które się chce jakoś zrealizować. Zrealizować także w sobie, a więc stać się poprzez to „dzielnym". I tu widzę możliwość przejścia od Lewisa do Arystotelesa — i możliwość syntezy ich poglądów. Wspólna prawda jest w każdym razie osią przyjaźni: poprzez nią dopiero — inaczej niż w Erosie — przyjaciele odnajdują wartość swych osobowości. To jest w pewnym sensie „punkt dojścia" przyjaźni, w którym nabrać ona może cech nie tylko miłości-potrzeby i daru, ale i miłości upodobania. Przyjaźń, mimo swych wszystkich wartości, nie jest jednak pozbawiona niebezpieczeństw. Ludzie nią związani wyobcowują się w jakimś aspekcie z reszty społeczeństwa. To jest konieczne i nie zasługuje samo w sobie na naganę, jak długo związek między nimi nie przerodzi się w związek konstytuujący klikę, nie tylko zamkniętą dla innych, ale i traktującą ich z pogardą. Pycha jest niebezpieczeństwem najbardziej zagrażającym przyjaźni.

Trudno się nie zgodzić z tym wszystkim, co pisze Lewis o Erosie. Odkrywcze i trafne są jego uwagi o ważności osób i drugorzędnym znaczeniu płci (to może brzmieć szokująco w tym kontekście, ale wydaje mi się, że słuszność Lewisa nie podlega wątpliwości), o zatracaniu się różnicy między dawaniem a braniem, o w pewnym sensie niepoważnym charakterze Erosa i o konieczności „odgrywania" swych ról przez kochanków. Wszystko to jest prawda, a mimo to ten właśnie rozdział książki Lewisa, który traktuje o sprawach Erosa, pozostawia stosunkowo najgłębsze uczucie niedosytu. Chyba nie zgodziłbym się w całości z Markiem Skwarnickim, piszącym w recenzji z *Czterech miłości*, że dla czytelnika, który doświadczył różnorodnych, a jakże często bolesnych dramatów miłości, „...wykład Lewisa może się wydać zbyt spokojny i przez to nieprzekonywający. Ten człowiek może powiedzieć, że w książce jest za dużo rozsądku a za mało »ryzyka uczuć«."[2] Ale wydaje mi się, że właśnie obraz Erosa wymagałby uwzględnienia znacznie większej ilości różnorodnych doświadczeń i głębokiej ich analizy, ukazania jego trudnych i zawiłych dróg nie zawsze prowadzących do popotwierdzenia jednolitej teorii. Jako motto swej książki Lewis wybrał cytat z Donne'a: „Bo nasze uczucia nie zabijają nas ani nie giną". Te dramatyczne słowa nie znalazły w rozdziale o Erosie pełnej egzemplifikacji.

Wreszcie Caritas — najwyższy i najtrudniejszy rodzaj ludzkiej miłości. Byłoby próżnym trudem usiłowanie streszczenia przejmujących rozważań, które Lewis poświęca Caritas. Ale na niektóre punkty trzeba koniecznie zwrócić uwagę. Przede wszystkim więc, nie wolno upatrywać różnicy między miłością do Boga a miłością do ludzi w tym tylko, że w tym ostatnim przypadku skazujemy się na kochanie nietrwałego przedmiotu, podczas gdy w pierwszym zabezpieczamy się całkowicie przed tym brakiem. Polemizując z fragmentem *Wyznań* św. Augustyna (któremu skądinąd jest tak bliski!), Lewis potępia wyrachowanie i ostrożność miłości. „Nie można prawdopodobnie »zanadto« kochać jakiejś ludzkiej istoty. Możemy ją kochać zanadto w stosunku do naszej miłości do Boga, ale nieumiarkowanie polega właśnie na tym, że nasza miłość do Boga jest zbyt mała, a nie na tym, że nasza miłość do człowieka jest zbyt wielka" (s. 142). Warto też zwrócić uwagę na znakomitą analizę „dialektyki" miłości i pokory — jedna ze spraw, którą Lewis prześwietlił do samego dna. Ostatnie rozważania rozdziału o Caritas należą już do mistyki. I brzmią jak wyznanie, jak spowiedź. Caritas wzniosła się do łaski miłości-upodobania. „I na tym muszę zakończyć moją książkę, choć lepsza książka zaczęłaby się od tego punktu" (s. 162). Tak, ale jej tytuł musiałby brzmieć „Noc ciemna".

Władysław Stróżewski

---

[2] „Tygodnik Powszechny", nr 22(749), 2 czerwca 1963, s. 8.

ZAPISKI NA MARGINESACH

„Władza nie musi korumpować, ale ma tę właściwość. Przywilej nie musi psuć człowieka, ale może — i nieraz to robi. Tragedia w tym, że ci, co mają władzę, nie orientują się chyba, kiedy władza zaczyna ich korumpować, a ci, co korzystają z przywileju — kiedy przywilej zaczyna ich psuć. Jest jednak pewien drobny symptom — czy może raczej ważny symptom — który piętnuje człowieka, dobrowolnie kostniejącego w przywileju. Ten symptom, to ostra niechęć do krytyki".

(Vincent P. Mc Corry, SJ, w „America", 2. III. 1963.)

*

* *

„W Stanach Zjednoczonych społeczność katolicka była tak ściśle zdyscyplinowana w celu zdobywania wolności dla Kościoła, że do niedawna dziwnie mało przywiązywano wagi do zdobywania wolności w Kościele. Uważano, że swieccy (a może i szeregowe duchowieństwo) postępują prawie nielojalnie, jeśli mówią nie tylko o swych obowiązkach, lecz także o prawach i przywilejach. Ten styl myślenia jednakże mało kogo dziś przekonuje. Coraz więcej świeckich zdaje sobie sprawę, że wcale nie są w Kościele, tak jak się jest w wojsku — jako imię bez oblicza na liście poborowej — ale że, wraz z księżmi i zakonnikami, są Kościołem, tak jak dzieci wraz z rodzicami są rodziną.

To stwierdzenie wcale nie umniejsza roli autorytetu w Kościele, przeciwnie, podnosi godność tegoż. Bo autorytetu eklezjastycznego nie można porównywać do władzy generała czy admirała, który żąda bezwzględnego posłuszeństwa; porównywać go trzeba z autorytetem ojca: jest to autorytet personalistyczny w istocie a perswazyjny w metodzie. Dobry ojciec zasięga zdania dzieci, nim wyda decyzję. Mówi im, co postanowił i dlaczego. Pragnie od nich czegoś, co znacznie słuszniej nazwać można miłującą współpracą, niż wojskową dyscypliną.

Jednakże do niedawna większość Amerykanów myślała o swoim stosunku do władzy kościelnej w kategoriach militarnych. Teraz owa era militarna dobiega końca: zaczyna się era rodzinna.

Oczywiście, ta zmiana w Kościele nie będzie przebiegać bezboleśnie. Niełatwo będzie włączyć się w nową erę tym, którzy wyćwiczyli się już w dawnym stylu i nawykli do komenderowania, ani tym, którzy całe życie spędzili w szeregach, ćwicząc się w bojowym posłuszeństwie.

Otwarta krytyka uważana będzie za objaw złej woli i zgoła kreciej roboty. Dla wielu męką duchową będzie widok Kościoła, tak jeszcze niedawno trzymanego w ryzach niczym dywizja czołgów, któremu teraz

grozić będzie coś, co ludzie ci uznać gotowi za »anarchię«. Klasyczna wojskowa reakcja w takich wypadkach polega na jeszcze mocniejszym ściągnięciu wędzidła oraz na tym, by domniemanym rebeliantom nie dawać pardonu. Myślę, że w obecnym okresie kościelnych przemian doczekamy się tego rodzaju odruchów wśród niezłomnej starej gwardii. Wydaje mi się, że będzie to z jej strony wielki błąd, oparty na zupełnym niezrozumieniu tego, co się już stało i na mylnym odczytywaniu czasów bieżących. Mimo to łatwo takie odruchy przewidzieć, bo obok wszystkich jej zalet, z pewnością licznych, mentalność wojskowa nigdy nie grzeszyła nadmiarem wyobraźni i szczególną zdolnością patrzenia w przyszłość. Generałowie zawsze przygotowują się do wygrania minionej wojny.

Zatem gdzieniegdzie sytuacja się popsuje, zanim się poprawi. Wszystkim będzie trudno wejść w okres, który już nazywa się okresem pokontrreformacyjnym w Kościele. Trudno będzie tym przedstawicielom władzy, którzy nie pojmują, co się dzieje: ich reakcje na zachodzące zmiany będą z początku anachroniczne, potem chaotyczne, dopiero powoli wyłoni się z nich zrozumienie. Trudno będzie tym wiernym, którzy widzieli zawsze swą rolę w prostych żołnierskich kategoriach. Ci zwłaszcza, co biorą znużenie za lojalność, nieśmiałość za umiarkowanie a konformizm za przekonanie, uważać będą siebie za niedobitków, oblężonych w fortecy, gdzie w dodatku wybuchła rebelia. Na koniec — trudno będzie nowatorom; ich wiara, roztropność, duch synowskiego posłuszeństwa poddane zostaną ogniowej próbie, w miarę jak zarzuty pod ich adresem stawać się będą coraz bardziej absurdalne, dążenia by zamknąć im usta — coraz bardziej paniczne, autokratyczne niszczenie ich wysiłków — coraz częstsze.

Jest w tym coś tragicznego, bo obie strony pragną jak najlepiej służyć — wedle różnego swego rozeznania — interesom Kościoła. Kierunek »postępowy«, który nurtował pod ziemią znacznie silniej, niż to przypuszczali leaderzy »konserwatywni« aż do chwili Soboru, wie, że ma po swej stronie znaczną część najwybitniejszych teologów i dużą ilość biskupów; uważa również, że odpowiada na wezwanie Ojca świętego do *aggiornamento.* »Konserwatyści«, którzy boją się przyszłości, bo jeszcze jej nie ma i odnoszą się nieufnie do teraźniejszości, bo już jest, jedyne zabezpieczenie widzą w przeszłości, bo ona jedna nie może już zaszkodzić...

Powracające wiosny zawsze były dla Kościoła piękną porą, jak i obecna wiosna. Ale jest w niej także ból. Żadna epoka nie umiera skwapliwie, nowe epoki nie rodzą się bez cierpień Tu i ówdzie reformatorzy będą spotykać się z niezrozumieniem i upartym podcinaniem skrzydeł, nim wreszcie dokonają dzieła. Jednocześnie zaś — świątobliwi, starzy wojownicy, nawykli do niezłomnego konserwatyzmu bitewnych pól, właśnie w chwili dzielnego rzucania rozkazów

zostaną rozbici, poturbowani, poczują się odtrąceni — tym boleśniej, im bardziej zdawać się im będzie, że nikt nie docenia ich najświetniejszych zwycięstw, a niewdzięczne, nowe pokolenia zajmują się tylko motaniem wątpliwego pokoju".

(John Cogley, w „The Commonweal", 17. V. 1963.)

* * *

W swoim świetnym artykule o Brzozowskim („Znak", nr 97—8), Bohdan Cywiński zwrócił uwagę na to, jaki wpływ miał na polskiego myśliciela sceptycyzm poznawczy Newmana. Wydaje mi się, że z tego punktu widzenia prekursorską jest polemika Brzozowskiego z Irzykowskim — są tam sformułowania, które doprawdy zapowiadają dzisiejszą filozofię wiary (i niewiary). „Racjonalizm prowadzi nieuniknienie do ubóstwienia pewnej dziejowej treści, do antropomorfizmu... Racjonalizm jest metodą takiego opracowania całego znanego nam doświadczenia, by dało się ono wyrazić w formie systemu logicznie powiązanych twierdzeń. Dzisiejsze pojęcie nauki nie może pogodzić się z tym, aby nawet jako środek, jako prawidło obowiązywało nas tylko to w naszym doświadczeniu, co daje się wyrazić w tak literacko gładki sposób" (*Pamiętnik*, s. 208—9). Czy nie tą drogą szedł Brzozowski do centralnych problemów wiary — bo kiedy charakteryzował życie „jako pożądanie, wolę, dążenie, które wytworzyło wszelkie doświadczenia", to przecie musiało stawać przed nim pytanie, jaki jest cel tego dążenia, jaki ostateczny przedmiot tego pożądania? Ale najbardziej uderzające wydaje mi się zdanie Brzozowskiego, że racjonalizm prowadzi do antropomorfizmu, do ubóstwienia dziejowej treści. Przeciw takiemu to bałwochwalstwu wojuje Brzozowski. Nieuchronnie przypomina się tu, co w roku 1953 pisał Jean Lacroix: „W umyśle względnym i skończonym przedstawienie absolutu może być tylko względne, przedstawienie nieskończoności tylko skończone... Wszelkie przedstawienie Boga dokonuje się więc przy pomocy przedstawień nieadekwatnych. Toteż w każdej wierze istnieje niezbywalna cząstka antropomorfizmu i bałwochwalstwa... Tak więc jedną z głównych funkcji ateizmu, zarówno w jednostce, jak i w ludzkości, jest stopniowe odantropomorfizowanie pojęcia Boga, negowanie jakiejś postaci Boga, która później pozwoli wznieść się do postaci wyższej". Czy ateizm Brzozowskiego nie taką właśnie drogą — poprzez odrzucanie kolejnych antropomorfizmów — kierował go ku religii? Brzozowski wyczuwał może — czy pod wpływem Newmana? — niebezpieczeństwo, o którym pisze o. de Lubac (*Sur les chemins de Dieu*, Paris 1956): „...Skłonność, by utożsamiać Stwórcę natury z samą naturą (z samą historią — powiedziałby Brzozowski), poprzez którą ujawnia

się On niewyraźnie i od której musimy z konieczności pożyczać rysów, by Go sobie wyobrazić. Skłonność, by Boga — nażbyt wymagającego i niezłomnego — porzucać na rzecz instancji niższych lub fikcji. Pod wpływem obu tych skłonności analogie wkrótce sztywnieją, świat cały twardnieje. To, co miało być znakiem, staje się zasłoną. Niknie przebłysk ledwo dostrzeżonej wizji... Boskie słońce ustępuje miejsca »grubym swoim cieniom«".



Brzozowski w *Pamiętniku* o Whitmanie: „*Democratic Vistas* Whitmana — przygnębienie gniecie duszę przy czytaniu. Gdzie miejsce dla nas, dla Polski, w tych perspektywach... List Whitmana do rosyjskiego tłumacza, poczucie powinowactwa dwóch ogromów przyszłości. Smutek! Smutek!... Polska dla Whitmana to tylko feudalizm w jego pojęciu i przecież t a k j e s t właściwie... Fakt jest, że pomiędzy każdym z nas i błogosławieństwem myśli leży nieszczęście, rzecz określona, ciasna i uboga. Kasprowicz i Whitman — istotnie to określa. Biedny, oślepły słonecznik i szeroka, żywa, nieogarniona, widząca dusza oceanu w wichrze i słońcu..."

J. B. Priestley w ostatniej swojej książce, *Literature and Western Man,* o Whitmanie: „Za okazałą fasadą zacnego starca-poety, gburliwego Walta, nieokiełzanego wieszcza, opiewającego demokrację Nowego Świata i jego prostych ludzi — ukrywał się pisarz próżny i zniewieściały, wyhodowany przez trzeciorzędną »literaturę piękną«. Był to pozer ze szczętem wyzbyty smaku, homoseksualista praktykujący i apostołujący, autor sporej ilości pretensjonalnych śmieci, pisanych językiem, który Whitman pożyczył chyba od jakiegoś niedokształconego *maitre d'hôtela*".

Ha cóż, powiada angielskie przysłowie: *beauty lies in the eye of the beholder* — piękno w oku patrzącego...



Doskonały artykuł P. H. Simona w „Monde" o nowym sposobie widzenia świata (przez „nową powieść"): ci młodzi pisarze francuscy tak dokładnie starają się obserwować rzeczy, że w końcu obiektywistyczne marzenie jakiegoś z nich (Sollersa) „robi wrażenie, jakby szło w parze z czymś na kształt katastrofy intelektualnej: umysł, dochodząc do krańca swych możliwości rozkojarzania, nie tylko łamie logiczne ramy, w jakich kilka wieków myśli i sztuki zorganizowało i oswoiło rzeczywistość, ale neguje sam siebie, obala cokół swojej osobowości, opróżnia jaźń z jej zawartości. Ponieważ trzeba się jednak czegoś uchwycić, co

pozostaje? Buduje się zdania, tka sieci słów — ale cóż mają łowić owe sieci?"

Charakterystyczne jest to jałowe gadulstwo, jako jedyny w końcu owoc destrukcji „logicznych ram" — destrukcji wszakże kosmicznej, budzącej grozę. Dlaczego nie przynosi ona trucizn bardziej przeraźliwych, tylko nudę? Może dlatego, że tych kilka wieków oswajania rzeczywistości — to nie było tylko ochronne zamykanie jej w schematach porządkujących, naiwne przystrzyganie jej do naszych kategorii pojęciowych, ale także — autentyczne jej poznawanie, autentyczne, odważne wnikanie w nią? Może rozbijając owe ramy, organizujące rzeczywistość, sprzeciwiamy się nie tylko naszym subiektywnym ujęciom rzeczywistości, lecz także jej samej? I dlatego w literaturze niewiele z tego wychodzi. Bo powinno wyłaniać się przerażenie: ciemna, nieznana, druzgocąca fala rzeczywistości czai się za cienką błonką naszych pojęć, naszych podmiotów i orzeczeń, rzeczowników i czasowników, zbudowaliśmy to wszystko jak przegrody ze skrzydełek ważki, a tu ogromny, mroczny przypływ tego, co naprawdę j e s t, co się dzieje, co się w żadnych kategoriach pojęciowych nie mieści — przypływ czeka, wzbiera milcząco, żeby wedrzeć się niespodzianie, jak koniec świata, między nasze przegródki, nasze schludne, „logiczne ramy"... Trudno to poczucie opisać (i może dlatego *nouveau roman* nie budzi grozy?), ale można je czasem przeżyć: pamiętam w jakimś tekście prościutki cytat łaciński — pomyślałem przelotnie, czytając go, że to *ablativus absolutus* — przypomniał mi się kochany nasz nauczyciel łaciny — i nagle zgroza, bo gdyby nie było nauczyciela? Gramatyki łacińskiej? Jej deklinacji, jej składni... gdyby te dziesiątki pokoleń Rzymian, a potem dziesiątki pokoleń ludzi mówiących po łacinie nie umiały były przekazać nam swojego słownika, swoich „logicznych ram", w jakich oswajały rzeczywistość... poczułem się w tych dwóch łacińskich słówkach jak w łupince, huśtanej na szczycie posępnej fali, pod którą otchłań ciemna, niezgłębiona — niczym grzbiet fal podtrzymuje nas całe społeczne doświadczenie ludzkości, chwiejemy się jak w hamaku w splocie niezliczonych nawyków, jakie snują się od wielu, wielu pokoleń i chwytają nas, ledwośmy na świat wyhynęli. Gdyby tak pękły włókienka tego hamaka, gdyby nagle słownik rozsypał się jak popsuty kalejdoskop i łupinka dwóch wyrazów tworzących *ablativus absolutus* okazała się tylko bąblem piany, nic nie znaczącym szelestem — toniemy wówczas bez ratunku, pochłania nas niezrozumiałość, przestajemy unosić się w złudnym poczuciu bezpieczeństwa na ogromnej fali.

W zupełnie innych kategoriach opisał pękanie takiej rzekomo oswojonej (oswojonej nie gnoseologicznie, tylko moralnie) rzeczywistości K. L. Koniński w nowelce: *Straszny czwartek w domu pastora*.

Ileż takich opisów w bajkach. Dawniej — bywało — żyją sobie

wszyscy szczęśliwie, a tu raptem zjawia się siedmiogłowy smok i żąda stu najpiękniejszych dziewic. A gdyby na przykład dzisiaj drzewa z wiosną — zamiast kwitnąć — zaczęły eksplodować, gdyby przyroda porywała w taki sposób co roku dziesiątki tysięcy ofiar, to mniej mielibyśmy w poezji bzów i czeremchy, ale wszak i taką rzeczywistość trzeba by oswajać? Zresztą umieramy, co chwila, a jednak żyjemy, czytamy, piszemy (bzdury)?

Jeszcze inaczej jawi się nam kruchość rzeczywistości uporządkowanej, kiedy myślimy o ostatniej wojnie. Czarna głąb fali, napierającej w milczeniu na cieniutką błonkę cywilizacji, prześwituje co chwila i dzisiaj ze szpalt gazet. Dla mnie takim wstrząsającym (choć właściwie błahym) *memento* były wiadomości o terroryzmie w Kanadzie.

*

* *

Kanada pachnąca żywicą, Kanada, gdzie wystarczy dla ochrony prawa Królewska Konna... itd. Kraj większy od USA, o ludności mniejszej niż Polska, więc miejsca jest dosyć dla wszystkich... itd. A bogactw ile... itd. Jednym słowem Kanada. Gdzież ma być miło, gdzie spokojnie, jak nie tam.

Tymczasem w Kanadzie działa pod ziemią quebecki Front Wyzwolenia. Quebec, to jedna trzecia Kanady, z większością frankofoniczną; ale Kanadą trzęsą Anglosasi i Quebec uważa się za prowincję pokrzywdzoną. Jeśli te pretensje ludności pochodzenia francuskiego są słuszne, to biada władzom, które są tak głupie, że dopiero środki gwałtowne i barbarzyńskie są w stanie wyrwać je z uśpienia. Ale przede wszystkim biada ludziom, którzy w państwie, gdzie w końcu można o różne rzeczy upomnieć się praworządnie, uciekli się do gwałtu. To wiadomość ohydna, że w tej spokojnej Kanadzie garstka „radykałów politycznych" podkłada bomby, żeby manifestować poczucie krzywdy frankofonów. W ciągu ostatnich trzech miesięcy wybuchło kilkadziesiąt bomb; najgroźniejsze udało się policji na czas unieszkodliwić (na montrealskim dworcu, pod wieżą stacji telewizyjnej itp.). W rezultacie jest kilku ludzi ciężko rannych i jeden zabity: sześćdziesięcioletni stróż nocny. Nazywa się to „operacja Lesage" (nazwisko premiera Quebecu, którego panowie z Frontu Wyzwolenia uważają za zdrajcę i chcą bombami przestraszyć). Operacja polityczna, mordująca stróżów nocnych. W rezultacie policja aresztuje wielu ludzi, którzy należą do j a w n y c h organizacji separatystycznych. Typowy pierwszy odruch policji: gdzie szukać separatystów kryminalnych, jak nie wśród separatystów legalnych. W ten sposób legalny ruch polityczny (mniejsza w tym wypadku, czy sensowny) zostaje skompromitowany. Następnie policja wypuszcza aresztowanych, bo nie natrafiła na żaden ślad. Oczywiście —

policja kanadyjska jeszcze nie wie, że aby trafić na ślad nie wystarczy grzecznie wypytywać; te rzeczy wyłażą dopiero po paru nocach śledztwa, prowadzonego wedle wszelkich reguł kunsztu. Policja kanadyjska jeszcze niewprawna, ale to przyjdzie, przyjść musi, bo przecież nie można pozwolić na bomby. Lecz z drugiej strony nie można znosić spokojnie brutalności policji — powiedzą dzielni bombowcy i zasuną zwiększoną porcję wybuchów, wtedy policja zwiększoną porcję „metod śledczych", wtedy znowu tamci... Koszmarny błędny krąg znowu zaczyna się toczyć, jakby ludzie nigdy niczego nie mogli się nauczyć. W tej perspektywie Kanada pachnie Algierią. Ktoś zaśmieje się, powie — Panie, byłem dopiero co w Montrealu, tam w ogóle nikt się tymi wygłupami nie interesuje, spokój jak zawsze... Tak, tak, zapewne, do Algierii bardzo daleko, zresztą właśnie przychodzą krzepiące wiadomości, że tych radykalniejszych już złapano i wyaresztowano — ich szef nazywa się Georges Schoeters, ma opinię wspaniałego człowieka, ideowego, szlachetnego do szpiku kości — kilka lat pracował podobno z „Che" Guevarą, ale odszedł z wyrazami potępienia na ustach, bo uznał, że kubańscy komuniści działają zbyt łagodnie, potem kilka miesięcy przebywał na granicy algiersko-tunezyjskiej, niosąc płomień swej ideowości uciśnionym ludom kolorowym. W końcu doszedł do wniosku, że najwłaściwszym polem dla szlachetnych jego oburzeń będzie Quebec i zaczął — jak wielu znakomitych dynamitardów — od położenia trupem nocnego stróża. Jednak osiadł w więzieniu, więc premier Lesage może spać spokojnie.

Za to jeździ sobie po Kanadzie w swoim pozłacanym (dosłownie) samochodzie niejaki pan Caouette, viceprzewodniczący kanadyjskiej *Social Credit Party*, przewodniczący jej gałęzi quebeckiej. Nie mam pojęcia, czy istotnie — jak twierdzą niektórzy — istnieją związki między tym stronnictwem a separatystami lub nawet terrorystami. Chodzi mi o co innego. Program pana Caouette jest uderzająco prosty: rząd winien dać ludności — zwłaszcza najbiedniejszej — nieograniczoną siłę kupna. Spowodowałoby to wydawanie pieniędzy i przyniosłoby automatycznie *prosperity*, „mimo automatyzacji" — dodaje pan Caouette. Dziwne, że z programem tak jasnym i lapidarnym stronnictwo pana Caouette dotychczas nie doszło do władzy; ale podobno jego szanse rosną. Otóż jeśli wiadomości o *Social Credit Party* i wiadomości o Froncie Wyzwolenia postawiłem tu obok siebie, to dlatego, że nieodpowiedzialność demagogów bywa równie szkodliwa, jak nieodpowiedzialność terrorystów. Jedni liczą na ludzką głupotę, drudzy na ludzką złość. Jeśli dziś Kanada daje nam maleńką próbkę obu tych stylów działania, to czegóż wymagać od krajów, które w różnych kątach świata ledwie się budzą do świadomości obywatelskiej i politycznej.

* * *

Między autorytetem i wolnością gra dynamicznie dialektyka, podobnie jak między jednostką i społeczeństwem, między rozwagą i odwagą, między wartością i łatwością itd., itp. Dylemat autorytet — wolność rozstrzyga się wciąż od nowa w dzianiu się, nie w jakiejś niezmiennej formułce. Chodzi tylko o to, żeby oba dialektyczne bieguny przeciwważyły się należycie, a nie ścierały się, rozgniatając przy tej okazji biedaków, „co wpadli między miecze tak świetnych szermierzy". Wydaje mi się, że dotychczasowe — wynalezione na ogół w XIX wieku — demokratyczne ramy instytucjonalne, które przez wiele lat służyły zabezpieczaniu zarówno wolności jak autorytetu (i przyznać trzeba stanowiły — mimo wszelkich nieuchronnych niedoskonałości — jeden z najlepszych wynalazków, na jakie się ludzkość zdobyła, ale jemu również zagraża rdza i mól, jeśli go wciąż nie odnawiać), otóż wydaje mi się, że te ramy okazują się dzisiaj za ciasne dla nowych problemów, jakie stawia kurczący się świat, pełen globalnych — ba, kosmicznych — dóbr i zagrożeń. W ostatnich miesiącach mnóstwo mamy wiadomości, niby to marginesowych, w istocie znamiennych i niezmiernie ważnych — bo słychać w nich bolesne stękanie epoki, która z trudem rodzić musi nowe formy dla nowych zjawisk życia.

Prasa. Mniej głośna od afery „Spiegla", ale może jaśniejsza sprawa dwóch dziennikarzy brytyjskich, którzy odmówili ujawnienia źródeł informacji, jakie publikowali w związku z Vassalem, pracownikiem admiralicji skazanym na 18 lat więzienia za szpiegostwo. Dziennikarze powołali się na zasadę tajemnicy zawodowej, odmawiając sądowi wyjaśnień. Sąd uznał, że ta zasada nie ma żadnej wartości prawnej. Ale w takim razie jak wygląda w świetle prawa tajemnica lekarska? Gorzej: tajemnica duszpasterska? Czy trybunały brytyjskie uznałyby, że doktor czy ksiądz, odmawiający zeznań ze względu na tajemnicę zawodową, również popełniają przestępstwo? W czasie debat Lord Chief Justice zwrócił się do dziennikarzy: „Jakże możecie twierdzić, że narazilibyście na szwank wasz honor zawodowy, kiedy chodzi o spełnienie naturalnego obowiązku obywatela, czyli o postawienie ponad wszystkim interesu państwa?" Odpowiada na to „Daily Mail", zgodnie z punktem widzenia wszystkich brytyjskich związków zawodowych: „Dziwne, że prawo potwierdza ową doktrynę supremacji państwa, kiedy naród brytyjski zawsze i stanowczo ją zwalczał". „Times" protestuje przeciw wyrokowi: nie chodzi — powiada „Times" — o jakieś szczególne przywileje dla dziennikarzy, ale o to, że wobec rozrostu władzy państwowej jednostka jest coraz gorzej przed tą władzą chroniona. Prasa — mimo wszystkich swoich niedoskonałości — stanowi istotny składnik tej ochrony. „Fundament wolności politycznej oraz istota demokracji to prawo ludności do rzetelnej informacji. Władza nieustannie podkopuje to prawo... Chodzi o to, by w łonie państwa istniała równowaga mię-

dzy tymi, którzy kierują naszym przeznaczeniem, a tymi, którzy kontrolują ich działanie; między tymi, którzy wprowadzają wszelkie ograniczenia związane ze współczesną cywilizacją, a tymi, którzy usiłują zmniejszyć ich nacisk; między tymi, co stwarzają fakty dokonane, a tymi, co uważają, że warto najpierw podyskutować." Tymczasem obaj panowie, Reginald Foster z „Daily Sketch" i Brendan Mulholland z „Daily Mail" siedzą: jeden skazany na trzy miesiące, drugi na pół roku.

N a u k a. Wszystkie dzienniki izraelskie niesłychanie ostro skrytykowały Szwajcarię, kiedy w Zürichu zaaresztowani zostali dwaj ludzie, którzy jak się zdaje usiłowali przeszkodzić działalności naukowców niemieckich w Egipcie. Jeden z aresztowanych jest Austriakiem, drugi obywatelem Izraela. Ileż tu delikatnych niewiadomych. Po pierwsze — czy w ogóle władze szwajcarskie miały prawo się wtrącać, jeśli rzeczywiście obaj panowie tylko namawiali w spokojnej, hotelowej rozmowie młodą Niemeczkę, Heidi Gerke, aby wpłynęła na swego tatusia, by przestał budować rakiety dla Nassera? Po drugie — aresztowanie nastąpiło 2 marca; dlaczego ambasada Izraela w Bernie dowiedziała się o nim oficjalnie dopiero 15 marca? Po trzecie — czy Niemcy Zachodnie powinny były (jak twierdzi Izrael) nie pozwolić, by ich naukowcy pracowali dla Egiptu? Dlaczego? Z jakiego tytułu może państwo zabronić uczonemu wyjechać i pracować, gdzie mu się podoba? No tak, ale jeśli władze Niemiec Federalnych wiedziały, że chodzi o specjalistów rakietowych i że mogą oni być wykorzystani dla celów nie całkiem pokojowych... Ot i niełatwa dialektyka między wolnością i autorytetem...

P r a s a i n a u k a. Nicolas Vichney, korespondent naukowy „Monde'u", obwieścił z góry datę jednej z francuskich podziemnych eksplozji atomowych. Wskutek tej niedyskrecji francuski Komisariat Energii Atomowej dostał rozkaz zerwania wszelkich stosunków z Vichneyem i z „Mondem", oraz poddany został surowemu śledztwu. Władze francuskie zarzuciły „Monde'owi", że z jego winy Algieria rozpętała kampanię przeciw owym podziemnym próbom. „Monde" twierdzi, że po pierwsze ewentualność takich prób była przewidziana w układach z Evian, po drugie wybuchów i tak nie dałoby się ukryć, po trzecie bardzo wiele osób wiedziało, że termin wybuchu się zbliża, zapowiadała go jedna z amerykańskich agencji prasowych a o dokładnej dacie poinformowany był nie tylko Komisariat Energii Atomowej. „W tym stanowisku władz widzimy nadużycie pojęcia tajemnicy państwowej — powiada „Monde". — Tajemnica bogów (a raczej boga) rozciąga się coraz wyraźniej na to wszystko, co nie zostało zawarte w oficjalnych deklaracjach. Coraz aktualniejsza staje się niestety słynna tyrada Figara, że wolność panuje zupełna pod warunkiem, by o niczym nie mówić". I tuż obok publikuje „Monde" deklarację Stowarzyszenia Dziennikarzy Naukowych

w sprawie Vichneya: „... Stowarzyszenie protestuje przeciw takiemu nadużyciu władzy. Uważa za niedopuszczalne, by dziennikarz był pozbawiony dostępu do oficjalnych źródeł informacji niezależnie od tego, jaką opinię ma Ministerstwo Spraw Wojskowych o jego artykułach. Od wielu lat dziennikarze naukowi informowali publiczność i przyczyniali się do stworzenia postaw, korzystnych dla rozwoju we Francji badań naukowych. Zakaz, który uderza teraz w jednego z nich i zagraża wszystkim, jest przykładem coraz liczniejszych przeszkód, które zagradzają swobodny dostęp do informacji a zatem szkodzą wolności prasy."

R a d i o i t e l e w i z j a. Masę szumu narobił wywiad z Bidaultem w telewizji angielskiej. Francuzi się pogniewali — i doprawdy trudno się dziwić. Anglicy udzielili wszak wstępu na ekrany telewizorów człowiekowi, który oficjalnie prowadzi z zagranicy akcję wywrotową, mającą między innymi na celu zamordowanie prezydenta Francji. W Anglii ten wywiad również wywołał dosyć powszechne uczucie zażenowania. Jeden z posłów labourzystowskich zapytał, jakby reagowali Anglicy, gdyby w telewizji francuskiej pokazał się jegomość, który głosi konieczność obalenia siłą monarchii angielskiej? Na to w liście do redakcji „Times'a" tak odpowiada dyrektor BBC, Hugh Carleton Greene (nawiasem mówiąc brat Grahama Greene): „Jeśliby szef takiego spisku był, tak jak Bidault, byłym premierem i ministrem spraw zagranicznych, uważałbym, że radio francuskie spełniło swój obowiązek wobec słuchaczy, wypytując tę osobistość, aby poznać motywy, które nią kierują... Życzyłbym sobie tylko, aby w takim wypadku radio francuskie — podobnie jak zrobiło BBC w wypadku Bidaulta — przedstawiło ów wywiad w taki sposób, by nie było wątpliwości, że nie jest to akt wrogi wobec prawowitego rządu ani zachęta dla wywrotowców". Mimo tych wyjaśnień nie wydaje się, by postępowanie BBC szczególnie pomogło rządowi Macmillana: nie omieszkali skorzystać z tego labourzyści, wyśmiewając się — przez usta swego leadera, Harolda Wilsona — z „kurtuazji dyplomatycznej" konserwatystów.

Jeszcze r a d i o i t e l e w i z ja, tym razem w NRF. Radiostacje nie podlegają tam bezpośrednio państwu, są tylko pośrednio kontrolowane przez parlamenty „krajowe". Stąd różne zgrzyty między władzami centralnymi a poszczególnymi stacjami czy programami. Niedawno CDU rozpętała kampanię przeciw „Panoramie", jednej z audycji hamburskich. Najgwałtowniej atakuje się dwóch „lewicowych intelektualistów": jeden z nich nazywa się Rüdiger Proske, drugi Gert von Paczenski. Obaj ci panowie zapraszają do mikrofonu różne osobistości, które ich zdaniem potrafią się przyczynić do bardziej wszechstronnego poinformowania słuchacza. Nie boją się również tematów drażliwych: mówili o rzeczach takich, jak afera FIBAGu (która dosyć brzydki cień rzuciła na

byłego ministra obrony, Straussa), jak afera „Spiegla", jak kontrast między olbrzymimi dochodami niektórych grubych ryb gospodarczych a głoszoną oficjalnie zasadą oszczędności — wreszcie zaatakowali popularny dziennik „Bild Zeitung". To wywołało bardzo ostry kontratak.

„Bild Zeitung" należy do koncernu największego potentata prasowego NRF, Axela Springera, który włada jedną trzecią prasy zachodnioniemieckiej, m. in. znanym czasopismem „Die Welt". Panowie Preske i Paczenski sumiennie zanalizowali wiele numerów „Bild Zeitung", które czyta codzienne trzy i pół miliona Niemców, i wykazali dowodnie, że pismo to pod wrzaskliwymi tytułami ukrywa skrajny konformizm, istotne konflikty współczesności maskuje błahymi, szeroko komentowanymi skandalikami, przybiera fałszywe pozy „opiekuna wdów i sierot", drukuje sentymentalne i wulgarne „wyznania" nurzając czytelników w ich ckliwej atmosferze, prowadzi w sposób demagogiczny niewybredne kampanie — przeciw komunizmowi, przeciw intelektualistom wszelkich maści itd. Jednym słowem zarzuty przeciw „Bild Zeitung" były takie, jakie można z dużą dozą słuszności skierować przeciw całej niemal tzw. „popularnej prasie" zachodu. Ale Axel Springer poczuł się zagrożony, toteż na pierwszej stronie „Bild Zeitung" jęły się ukazywać dzień po dniu artykuły na temat systematycznej nagonki telewizyjnej, prześladowania, na temat olbrzymiego współczucia, jakie biednemu dziennikowi okazują miliony czytelników; tymczasem telewizja (twierdzi „Bild Zeitung") nie liczy się z publicznością, jest nudna i bezczelna, przybiera jakiś ton dyktatorski — a przecież telewidzowie płacą i mają prawo żądać takiego programu, jaki im się naprawdę podoba, takiego, jak artykuły w „Bild Zeitung". „Jest tylko jedno istotne zagadnienie (pisała dalej „Bild Zeitung"), to zagadnienie autentycznej konkurencji dla telewizyjnego monopolu. Musimy mieć telewizję, która działać będzie tak, jak prywatne przedsiębiorstwo. Niech sobie nią kieruje przemysł czy gospodarka, czy wydawcy gazet — wszystko jedno, byle była prywatna i wolna... Czas położyć kres manewrom lewicowców..."

Hasła wolności dla telewizji, zwalczania monopolów, hasła wolnej konkurencji w kulturze — bardzo to niby piękne, ale *si duo dicunt idem, non est idem*. O co naprawdę chodzi, widać z artykułu Axela Springera, wieńczącego całą tę kampanię. Springer powiada, że kiedy powstanie wreszcie tzw. trzecia sieć telewizyjna, nie powinna ona być instytucją publiczną, jak dwie pierwsze sieci, lecz przekazać ją trzeba wydawcom dzienników, aby przywrócić lojalną konkurencję między prasą i radiem i nie pozwolić, by coraz obfitsze dochody z ogłoszeń anektowała dla siebie coraz wyłączniej telewizja. On sam, Axel Springer, gotów jest zająć się ową trzecią siecią... Niebardzo to przekonująca oferta wolności dla telewizji.

* * *

Arthur Conte napisał książkę pt. *La succession* (Julliard). Jak sama nazwa wskazuje, autor zastanawia się, kto nastąpi po de Gaulle'u? Podobno jest to dzisiaj ulubiony temat rozmów paryskich salonów, niemal tak samo monopolizujący konwersację, jak ongiś wojna algierska. Oto próbki charakterystyk, jakie daje Conte, omawiając bodaj tuzin ewentualnych kandydatów: Jacques Chaban-Delmas, Talleyrand, lecz wysportowany, albo może Murat, lecz inteligentny. Zawsze wygląda, jakby się bawił, ma czarujące maniery, ale w gruncie rzeczy to mędrzec, który zna swoje możliwości i granice. Michel Debré, to francuski Nixon. Nie umie się uśmiechać. Louis Joxe, osobistość biblioteczna lub salonowa, o uśmiechu chwilami gorzkim chwilami ukradkowym — w czasach algierskich wyglądał na Sokratesa z kielichem cykuty w dłoni, ale to w gruncie rzeczy optymista, a tylko optymista może się kusić o sukcesję. Pompidou, kiedy się to tylko stanie możliwe, wróci z radością przed kominek swego domku rodzinnego w Montboudif. Alain Peyrefitte — mentalność włoskiego wielkiego pana pod pozorami angielskiego lorda, bardziej się nadaje do roli Eminencji (Richelieu) niż monarchy. Christian Fouchet lubi służyć, to Porthos (z „Trzech muszkieterów"), który zawsze czuwać będzie u jakiegoś progu. Giscard d'Estaing: Poincaré naszych czasów, umysł zimny i ścisły, który niczego nie zostawia okolicznościom i umie „pomóc prądowi". Może miałby szanse Pinay, bo w chłopskich chatach lubią mentalność kasy pożyczkowej, może Jean Monnet, myśliciel, który pozwoliłby odpocząć od bohatera, może Hrabia Paryża? Paru innych kandydatów stawia Conte na dalszych miejscach. Jak widzimy, te próbki charakterystyk nie sięgają zbyt głęboko, ale za to łatwo je zapamiętać. Wobec nowej ordynacji wyborczej (bezpośredni, powszechny wybór prezydenta), wobec ogromnej roli telewizji, która pozwala wszystkim „poznać osobiście" kandydatów, obiegowe wyobrażenia o politykach to rzecz niebłaha, jeszcze ważniejsza, niż to bywało dotychczas w demokracjach.



Nadzwyczajne bywają u nas (i jak się zaraz pokaże nie tylko u nas) genealogiczne interpretacje historii. Czytam w „Życiu Literackim" (nr 8), że pan Herrmann z Weimaru zajmuje się żywo „polskim pochodzeniem Kleista", o czym zgoła bezkrytycznie a nawet z aplauzem komunikuje Jan Koprowski. Cóż to za odkrycie? Okazuje się, że 500 czy więcej lat temu jacyś Kleistowie nosili słowiańskie imiona i sługiwali u książąt pomorskich. Polskie pochodzenie... Ludzie, toż i Bismarck i wszystkie bodaj junkry są w tym sensie rdzennymi Polakami — ale co z tego? Fakt, że ktoś wśród ośmiu tysięcy z górą dziadków i babek (bo tyle ich mniej więcej wypada na każdego z nas o 14 pokoleń wstecz, na zasadzie geometrycznej: dwóch dziadków dwie babki, czterech pra-

dziadków cztery prababki itd., aż dochodzi do liczb astronomicznych) — więc fakt, że ktoś w tym licznym szeregu miał choćby i kilkunastu lub kilkudziesięciu Polaków — co z tego? A choćby i wszyscy jego przodkowie w XV wieku byli Polakami? Gdyby Kleist, swoiście interpretując swoją genealogię, c z u ł się Polakiem, to co innego: takie subiektywne poczucie u Niemca mogłoby istotnie wyjaśnić jakieś „kompleksy", trochę tak jak u jednego z bohaterów w *Gromach z jasnego nieba* Straszewicza. Gdyby Kleist żył na pograniczu dwóch kultur, które by czuł w sobie... itd. Ale tak chyba nie było, więc pisanie o jego „polskim pochodzeniu", i że wyjaśnia ono niejedno w jego biografii, to przecie bzdura wierutna. Jakbyśmy się w takie dociekania biograficzno-genealogiczne zapuścili, to by dopiero biedni byli Lelewel, Pol, Chopin czy Szajnocha, Linde czy Kolberg. Już dawno prof. Ossowski przestrzegał przed tego typu naukowością (*Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, Warszawa-Poznań 1939), mądrze też pisuje na te tematy prof. Dworzaczek, a tu znów wyłazi „polskie pochodzenie Kleista".

Podobne fantazje znajduję zaraz na wstępie książki Pruszyńskiego o Wielopolskim: że Wielopolscy pochodzą ze wzbogaconych krakowskich mieszczan i to pochodzenie „od łokcia" dało margrabiemu zdolność „mieszczańskiej trzeźwości, kalkulacji, realizmu..." W tejże wenie pisze Kossak-Szczucka w *Dziedzictwie*, jak to Wielopolski rozwiązał Towarzystwo Rolnicze ze złości na Zamoyskiego, który wypomniał Wielopolskiemu „świeży tytuł"... Tak to z jednej legendy snuje się druga. Świeżość tytułu względna, bo z połowy XVII wieku, pochodzenie od Bonerów fikcyjne — ale mniejsza z tym, bo gdyby nawet, to jaki związek z biografią margrabiego może mieć ewentualny fakt, że siedem czy osiem pokoleń przedtem jego praszczur był bankierem Zygmunta Starego? Tylko ś w i a d o m o ś ć owego faktu, wpływ tej świadomości na formowanie swoistej tradycji rodzinnej i na forytowanie swoistych dyspozycji psychicznych — tak, to by może mogło coś tłumaczyć. Może to właśnie miał na myśli Pruszyński, bardzo sugestywnie opisując margrabiego? Bo poza tym — wiązanie „realizmu" z rzekomym pochodzeniem „od łokcia" akurat tyle samo warte, co wiązanie samobójstwa Kleista z jego rzekomą polskością.

*

* *

Para starszych Szkotów pokpiwała sobie z własnego konserwatyzmu. Żona opowiedziała o mężu taką historię: niedawno w Austrii, w jakimś pensjonacie, spotkali znajomą, powiedzmy pannę McIntosh. Po paru dniach panna, zmartwiona, pyta żony — dlaczego twój mąż patrzy na mnie jak na powietrze? Czym się mu naraziłam? Żona do męża: — Dlaczego jesteś niemiły dla tej kochanej panny McIntosh? Mąż, z groźnym błyskiem w oku: — Jakto, czy nie pamiętasz, że McIntoshowie spalili

nam dom? — Ależ nic nie pamiętam, kiedy to było — mówi żona, na co mąż, z furią — nie pamiętasz? W roku 1484?

Hi hi hi, pośmialiśmy się wszyscy, *se non e vero e ben trovato*, jak mówią Szkoci (we Włoszech). Rozmowa toczyła się dalej i spytał ktoś o innych znowu znajomych, czy mieszkają blisko Państwa? — Owszem, mieszkali całkiem blisko (odpowiedziała żona, tym razem poważnie), ale musieli wynieść się w inne strony, kiedy im dom rozebrano. Już przechodziliśmy do innego tematu, kiedy nagle ktoś dokładny zapytał — co to znaczy „rozebrano"? Na to nasza Szkotka trochę speszona mówi: — No tak, król był na nich taki wściekły, że sam pilnował rozbiórki i nawet własnymi rękami kamienie szarpał. — Jaki król, u licha? — pytamy. Szkotka, całkiem zawstydzona: — Jakub II... wiecie, wtedy...

Już chciałem skłonić głowę przed tradycją tak żywą, przed kiltem (dotychczas go noszą na codzień, u siebie, i nic pod spodem: pradawny to zwyczaj, ciągnący się od czasu, kiedy dzicy szkoccy wojownicy, z rykiem ruszając do natarcia, zdzierali kilt z lędźwi i owijali nim lewe ramię, jak tarczą — siejąc popłoch wśród zasromanych rzymskich legunów), głowę chciałem skłonić przed tartanem (to znaczy kratą na kilcie, a każdy klan ma swoją kratę, więc jest tartan Ogilvy, tartan Carnegie, itd), przed kobzą... Aliści dowiedziałem się, że wyszła właśnie książka Johna Telfer Dunbara, *History of Highland Dress* — i moja cześć dla tradycji trochę się zachwiała, wzrósł natomiast raz jeszcze podziw dla rodaków. Cóż bowiem pisze Dunbar: że wprawdzie strój szkocki odegrał wielką rolę w rozwoju europejskiego romantyzmu (Walter Scott), będąc pierwszym bodaj szeroko upowszechnionym przez literacką legendę przykładem folkloru, wzorem szat ludzkości prostej, zdrowej i cnotliwej, niezepsutej jeszcze przez cywilizację; ale okazuje się, że kilt w obecnej formie zaczęto nosić dopiero w wieku XVIII, a z tartanami jest jeszcze gorzej: na żadnym XVIII-wiecznym portrecie szkockiego szlachcica nie widać, aby noszono „rodowe" kolory, ba — na zbiorowym portrecie więźniów spod Culloden (w bitwie tej, w roku 1746, pobity został ostatecznie Karol Edward, pretendent do tronu angielskiego ze szkockiej dynastii Stuartów) członkowie jednego i tego samego klanu odziani są w kratki całkiem fantazyjne, każdy inaczej. Więc skąd się wzięła legenda „rodowych" tartanów? Dziś jak najbardziej podtrzymywana w praktyce szkockiej szlachty? Tu właśnie dochodzimy do rodaków.

Ale trzeba zacząć od pieca. Czytaliście państwo wspaniałą powieść piracką, *Złoto z Porto-Bello*? Jeśli nie, to przeczytajcie co prędzej. Autor jej, Howden-Smith, postanowił dorobić początek do sławnej powieści Stevensona, *Wyspa Skarbów*. Bo przygody bohaterów Stevensona kręcą się wokół tajemniczego skarbu kapitana Flinta, ale skąd się wziął ten skarb i jak dorwał się do niego Flint — nie wiadomo. Wyjaśnił to dopiero Howden-Smith. Flint był korsarzem-pijanicą i znako-

mitym zabijaką, ale jednak postacią drugorzędną. Pierwsze skrzypce w dziejach złota z Porto-Bello grał korsarz-gentleman, Murray, fanatyczny zwolennik Stuartów. Okręt Flinta nosi niewyszukaną nazwę „Koń morski", okręt Murraya — „Królewicz Jakób". Dla tego właśnie królewicza Jakóba kapitan Murray zdobywa hiszpańskie skarby — i kto wie, jak potoczyłyby się losy Stuartów, gdyby mu się były udały ambitne plany? Ale ślepy los w osobie straszliwego ślepca Pew (z zielonym daszkiem nad oczami — pamiętacie go z *Wyspy Skarbów*?) przecina pasmo dni nieustraszonego Murraya, nóż ciśnięty ręką ślepca zmienia bieg dziejów, Stuartowie nie dostaną złota z Porto-Bello, nie stać ich będzie na wygranie bitwy pod Culloden... Ten królewicz Jakób, to był ojciec pobitego pod Culloden Karola Edwarda a mąż Marii Klementyny Sobieskiej, wnuczki naszego Jana III. Otóż i doszliśmy do rodaków. Co dalej? W XIX wieku pojawili się w Szkocji dwaj panowie, noszący piękne nazwisko: Stuart-Sobieski, i głoszący, że są wnukami czy prawnukami owego Karola Edwarda, z Sobieskiej się rodzącego. Panowie ci opublikowali wspaniałą książkę, *Vestiarium Scoticum*, gdzie wszystkie tartany (czyli wzory krat) są ściśle przypisane poszczególnym szkockim klanom. *Vestiarium* miało być dziełem szesnastowiecznym, rękopisem, który szczęśliwie wpadł w rękę braci Stuart-Sobieskich, a oni szczęśliwie go wydali. Bardzo szczęśliwie, bo szkocka szlachta, dowiedziawszy się z *Vestiarium*, jaki tartan komu przysługuje, rzuciła się jak szalona do kupowania kilometrów szkockiej kraty, w której barwach tkwiły tak czcigodne, czterechsetletnie tradycje rodzinne. Ręce zacierał pan Wilson, wielki producent szkockiego samodziału, który nazwał poszczególne wzory nazwiskami odnośnych rodzin, opierając się ściśle na kanonie *Vestiarium Scoticum*.

Otóż nasz John Telfer Dunbar w swej wydanej ostatnio książce o historii stroju szkockiego nienajlepiej (a właściwie najlepiej, bo zgodnie z prawdą) przysłużył się tradycji: ujawnił mianowicie powiązania finansowe między braćmi Stuart-Sobieskimi a panem Wilsonem i doszedł do wniosku, że całe *Vestiarium Scoticum* było kolosalną lipą... Nikt nie widział oryginalnego manuskryptu, a dzieło Stuart-Sobieskich bardzo silnie pachnie wiekiem ściśle dziewiętnastym... Do prawdy, pomysł jedyny w swoim rodzaju: dorobić Szkotom tradycje kostiumowe i za pośrednictwem fabrykanta samodziału zbić w ten sposób niezły grosz. Czy wpadłby taki pomysł do głowy miłym, lecz prostodusznym highlanderom? Czy to nie operacja w stylu raczej wiechowym, w stylu rodaków z Targówka? Nikt nie dojdzie, jak się naprawdę nazywali Stuart-Sobiescy, ale czyż nie szczeropolska płynęła w ich żyłach krew? Może jednak niekoniecznie. Nie bądźmy zbyt dumni z naszej narodowej obrotności. Przecież Szkocja właśnie wyhodowała Macphersona, a nasze księżne Izabelle wenerowały trawkę z grobu Ossiana... którego wymyślił ów Macpherson...

Jacek Woźniakowski

SOMMAIRE

Discussion

Chronique

TREŚĆ ZESZYTU

Cena zł 12.—

IN HOC
SIGNO
VINCES